Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ I

«МАРТИС»



Г. П. ФЕДОТОВ

Собрание сочинений

«МАРТИС»
SAM & SAM

Г. П. ФЕДОТОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВЕНАДЦАТИ ТОМАХ

«МАРТИС»
SAM & SAM
1996

Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ
ПЕРВЫЙ

Абеляр

Статьи
1911-1925 гг.

«МАРТИС»
SAM & SAM
1996

ББК 87.3
Ф 34

Федотов Г. П.

Ф 34 Собрание сочинений в 12 т. Т. 1: «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг./Сост., вступ. статья, примеч. С.С.Бычков, примеч. М.Г. Галахтин. – М.: Мартис, 1996. – 349 с.

В настоящий том входят работы раннего периода творчества Г. П. Федотова — выдающегося русского философа и историка. В работах, написанных до 1925 г. (года вынужденной эмиграции из России), он выступает как историк-медиевист, специалист по агиографии Меровингской эпохи, которую рассматривает сквозь призму духовной культуры средневековья.

ISBN 5-7248-0037-3

ISBN 5-7248-0038-X, т. 1

© С.С. Бычков, составление, вступ. статья, примечания, 1996.
© М.Г. Галахтин, примечания, 1996.
© Издательство «Мартис», оформление, 1996.

Георгий Петрович Федотов

(биографический очерк)

Можно утверждать, что Георгию Петровичу Федотову (1886 – 1951) повезло больше, чем кому-либо из мыслителей русского религиозного ренессанса. Его книги пришли в Россию вместе со свежими ветрами перестройки и постперестройки. Хотя многим казалось, что переиздание его книг, выходивших за рубежом мизерными тиражами, – дело безнадежное. Когда в 1989 году по совету моего друга, поэта Вадима Перельмутера, я готовил переиздание «Святых Древней Руси», меня убеждали, что цензура (в то время еще существовавшая) ни за что не пропустит этой книги, тем более что предисловие к ней написал протоиерей Александр Мень. Не будем забывать, что тогда только-только отгремело празднование 1000-летия Крещения Руси, но дискриминация в отношении духовенства еще не была изжита. По-прежнему считалось, что священники могут публиковаться лишь в церковных изданиях, отнюдь не в светских, тем более многотиражных [1]. И все-таки в том, что книга увидела свет,

[1] Необходимо отдать должное мужеству и упорству директора издательства «Московский рабочий» Д. В. Евдокимову. Немалая заслуга принадлежит и редактору книги – И. М. Генике. Ее настойчивость, высокий профессионализм и твердость (один из начальников требовал, чтобы слово Святые в заглавии было обязательно закавычено) немало способствовали изданию в том виде, как это было задумано первоначально. Благодаря усилиям, а также поддержке академика Д. С. Лихачева, который снабдил книгу небольшим вступлением, она вышла летом 1990 года огромным тиражом и тут же, буквально в течение нескольких месяцев, разошлась по России. В том, что книга была раскуплена не столько в Москве и Петербурге, сколько в провинции, – немалая заслуга святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II (тогда он был митрополитом Ленинградским и Новгородским) и митрополита Воронежского и Липецкого Мефодия (Немцова). В общей сложности они приобрели для нужд Церкви половину тиража – 50 тысяч экземпляров.

несомненна заслуга и самого Георгия Петровича. Протоиерей Александр Мень сравнил его с выдающимися русскими мыслителями прошлого столетия Чаадаевым и Герценом: «...Федотов был историком-мыслителем и публицистом европейского и мирового масштаба, как и они, обладал даром облекать свои идеи в блестящую литературную форму» [1].

Это была первая ласточка – за ней последовали переиздания Флоровского, Бердяева, Булгакова. Были предприняты переиздания и других книг Г. П. Федотова [2]. На сегодняшний день переизданы основные труды Федотова, за исключением его фундаментального двухтомного труда, созданного на английском языке,– «Русское религиозное сознание» [3]. И все же, несмотря на огромную популярность Федотова в сегодняшней России, до сих пор еще не написана подробная его биография. Предпринимая издание его работ, созданных им в России до эмиграции, я попытался собрать воедино разрозненные сведения об этом талантливом и ярком мыслителе.

1

Будущий мыслитель родился 1 октября 1886 года в Саратове в семье надворного советника Петра Ивановича и Елизаветы Андреевны Федотовых. 19 октября младенец был крещен – воспреемниками были действительный статский советник Павел Моисеевич Иванов и супруга саратовского губернатора Мария Николаевна Зубова. Отец Федотова был управителем канцелярии губернатора – именно этим обстоятельством объясняется присутствие на крестинах в храме Рождества Богородицы супруги губернатора. Отец Федотова был сыном мелкого чиновника, но упорством и талантами дослужился до личного дворянства, мечтая стать вице-губернатором. Через три года после рождения Георгия семья перебралась в Воронеж, на родину отца. Он скончался от сердечного приступа в 47 лет, когда Георгию исполнилось одиннадцать. Кроме Георгия было еще двое братьев. После смерти отца семья осталась почти без средств к существованию. Мать, Елизавета Андреевна, дочь вольского полицмейстера, получила институтское образование в Саратове и до замужества (она вышла замуж довольно поздно) была учительницей музыки.

---

1 Прот. Александр Мень. Возвращение к истокам //Святые Древней Руси. М., 1990, с. 7.

2 После вышедшей в 1990 году монографии «Святые Древней Руси» были переизданы: «Стихи духовные». М., 1991, сборник статей в двух томах «Судьба и грехи России». СПб., 1991, а также «Митрополит Филипп». М., 1992.

3 Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol. 1. Cambridge, Mass., 1946; Vol. 2, 1966.

Семья осталась в Воронеже. Здесь Георгий поступил в 1-ю воронежскую гимназию. Мальчик рос чувствительным и религиозным, хотя мать особыми религиозными чувствами не отличалась. Позже Георгий Петрович рассказывал жене о детской мечте — он страстно желал воскресения отца и жарко молился об этом. Отец скончался в Страстную пятницу, и мальчик ждал, что отец воскреснет вместе со Христом, на Пасху. Отец не воскрес, и это значительно поколебало его детскую веру.

Из-за стесненных материальных обстоятельств (семья жила на небольшую пенсию, которую назначили после смерти отца, мать вынуждена была сдавать комнаты и готовить обеды) Георгию пришлось год провести в интернате при гимназии «в атмосфере грубости и цинизма» (его собственные слова). Вспоминая о своих детских религиозных впечатлениях, Георгий Петрович писал в 1935 году: «...у народа тот же Христос, которого я знал в детстве. Я не выдумал Его. Он дан мне всей православной средой, в которой я жил (не матерью): иконой, лубочными картинками Страшного Суда, литургикой, сыростью и холодом воронежских церквей (страшный Онуфрий). Из Евангелия доходило только то, что шло в согласии с этим церковным миром (Страшный Суд, горе всем)» [1]. Душой семьи, ее стержнем была мать. Несмотря на трудную жизнь, каждое лето семья Федотовых проводила в Саратове, поэтому и город, и Волга навсегда запечатлелись в душе мальчика. В юношеский период Федотов познакомился с русской публицистикой. Белинский, Добролюбов, Писарев, Щедрин, Михайловский, Шелгунов становятся властителями его дум. Эти писатели способствовали окончательной утрате детской веры. В последних классах воронежской гимназии Георгий сближается с социал-демократами, и марксизм становится его новым увлечением.

Его одноклассник по воронежской гимназии Н. Н. Блюммер позже вспоминал: «...поступив в воронежскую гимназию, я был поражен отношением гимназического начальства и учителей к ученикам... и взаимным отношением учеников между собою. В то время как в царицынской гимназии (где до этого учился Блюммер. — *С. Б.*) увлекались примитивным спортом вроде борьбы, кулачных боев и т. п. ... в воронежской гимназии ученики увлекались литературой, театром и всякими разумными увлечениями. Этот интерес отчасти поощрялся гимназическим начальством, устраивавшим ученические вечеринки с небольшими ученическими докладами и с постановками пьес.

Прислушиваясь к разговорам и присматриваясь к новым товарищам, как новичок, я обратил внимание на маленького щупленького гимназистика, который выделялся среди толпы новых моих однокашников за-

---

[1] ФЕДОТОВА Е. Н. Георгий Петрович Федотов//Лицо России. Париж, 1988, с. I-II.

стенчивостью. К этому юноше часто обращались с просьбой объяснить тот или иной урок, помочь в переводах с греческого или латинского языка, решить ту или иную задачу. Я узнал, что зовут этого юношу Жоржем Федотовым и что он все время идет первым учеником... Я присматривался к Ж., и меня удивляло, что он в своих отношениях ко всем был одинаково любезен, ровен и отзывчив. На переменах ему не давали возможности отдохнуть. Ученье ему давалось очень легко благодаря исключительной памяти. Помимо гимназических учебников, Ж. много читал и следил за книжными новинками, хотя за неимением средств не мог покупать новые книги. В гимназических играх во время большой перемены Ж. не принимал участия, видимо избегая физического переутомления, однако очень аккуратно посещал уроки "гимнастики" и самым добросовестным образом старался выполнять упражнения лазаний по веревке или шестам, хотя все у него выходило плохо, и после каждого "упражнения" он сконфужено занимал свое место в ряду...» [1]

С детских лет Георгия Федотова отличала цельность и органичность. Бедность и физические недуги не вызвали в нем озлобленности, как это слишком часто случается с людьми, перенесшими в детстве лишения. Это качество он унаследовал от матери — тот же Блюммер вспоминал: «Жизнь в семье Ж. протекала равномерно без всяких видимых потрясений. Мать Ж. была удивительно спокойной, и я ни разу не слышал в этом доме ни резких замечаний, ни каких-нибудь выражений неудовольствия» [2]. В этот же период Федотов жадно поглощает нелегальную литературу: «В то время — перед русско-японской войной — мы увлекались Горьким, Андреевым, Скитальцем, Чеховым и другими властителями дум и, помимо легально изданных произведений, в большом почете были нелегальные брошюры, которыми зачитывалась учащаяся молодежь. Все новинки обсуждались совместно в разных ученических кружках, собиравшихся по преимуществу в менее подозрительных, с точки зрения гимназического начальства, квартирах. Обыкновенно подбиралась тесная компания из одноклассников. Кроме литературных бесед прочитывались нелегальные произведения, содержание которых было непонятно слушателям. Никто из начальства не знал, что мы собираемся на такого рода беседы, и у нас не было и мысли, что кто-нибудь из товарищей выдаст, даже невольно, наш секрет. Все было законспирировано. Конечно, у классных наставников и надзирателей составлялась на нас своего рода характеристика, но никто не мог и подозревать, что Жорж, этот худенький и скромный мальчик, первый в классе, мог принимать горячее участие во всех конспиративных собеседованиях и быть вдох-

[1] Там же, с. III.

[2] Там же, с. IV.

новителем ученического журнала и автором многих статей и стихотворений» [1].

В 1904 году Георгий заканчивает воронежскую гимназию, и семья окончательно перебирается в Саратов. Федотовы живут в семье деда— Андрея Моисеевича, праведника и правдолюбца, который навсегда запечатлелся в памяти внука. Сын простого крестьянина, в эпоху александровских преобразований он был мировым судьей. Но когда были приняты новые законы об образовательном цензе, был вынужден оставить должность мирового судьи и занять мало привлекательную для него должность полицмейстера. Дед оставил интересные воспоминания, которые не удалось позже найти внуку. Несмотря на тягу к гуманитарным наукам, Георгий, считая себя социал-демократом, выбирает Технологический институт в Петербурге. Блестяще сдав конкурсные экзамены, он перебирается в Петербург. Этот город он видит не глазами Пушкина, а Достоевского — не только туманы и сырость, но тяжелые условия жизни способствуют этому. В 1905 году из-за революционных событий занятия в институте надолго прекращаются и Федотов возвращается в Саратов. Здесь он ведет революционную агитацию как активный член социал-демократической партии. Он выступает на митингах, ведет беседы в рабочих кружках.

26 августа 1905 года Георгия арестовывают на сходке представителей всех кружков РСДРП. Он попадает в тюрьму. На квартире деда производят обыск, но жандармам не удалось обнаружить ничего компрометирующего, и Георгия освобождают. В архивах саратовского жандармского управления сохранилась характеристика Федотова: «...член берегового района саратовской социал-демократической организации... Начиная с января сего года он выступал оратором на всех местных собраниях, которые устраивались до сего времени как местной— демократической организацией, так и конституционно-демократической партией. Речи Федотова носили ярко революционный характер, в которых он призывал толпу к ниспровержению господствующего строя путем вооруженного восстания и учреждению демократической республики. За последнее время Федотов состоит одним из самых активных пропагандистов г. Саратова среди рабочих масс, подготавливая последних к сплочению, вооружению и необходимости вооруженного восстания» [2]. С января 1906 года имя Федотова постоянно фигурирует в сводках наружного наблюдения. В полиции ему присваивают кличку «Сухорукий». 24 января 1906 года в Народной аудитории кадеты проводили собрание. Присутствовало около 600 человек. Агент охранного отделения Пушкарев докладывал на-

---

[1] Там же.

[2] Катков С., Лукин С. Возвращение (К биографии Георгия Федотова) //Годы и люди. Вып. 7. Саратов, 1992, с. 37-38.

чальству: «Говорил студент Федотов, речь которого отличалась большой резкостью. Охарактеризовав действия правительства в резкой форме, сказал, что мы, социал-демократы, используем этот случай агитации не за, а против Думы, что бороться с самодержавным правительством надо вне Думы... И до тех пор, пока в России не будет Учредительного собрания, до тех пор народ будет находиться в рабстве, как при существующем самодержавном строе» [1].

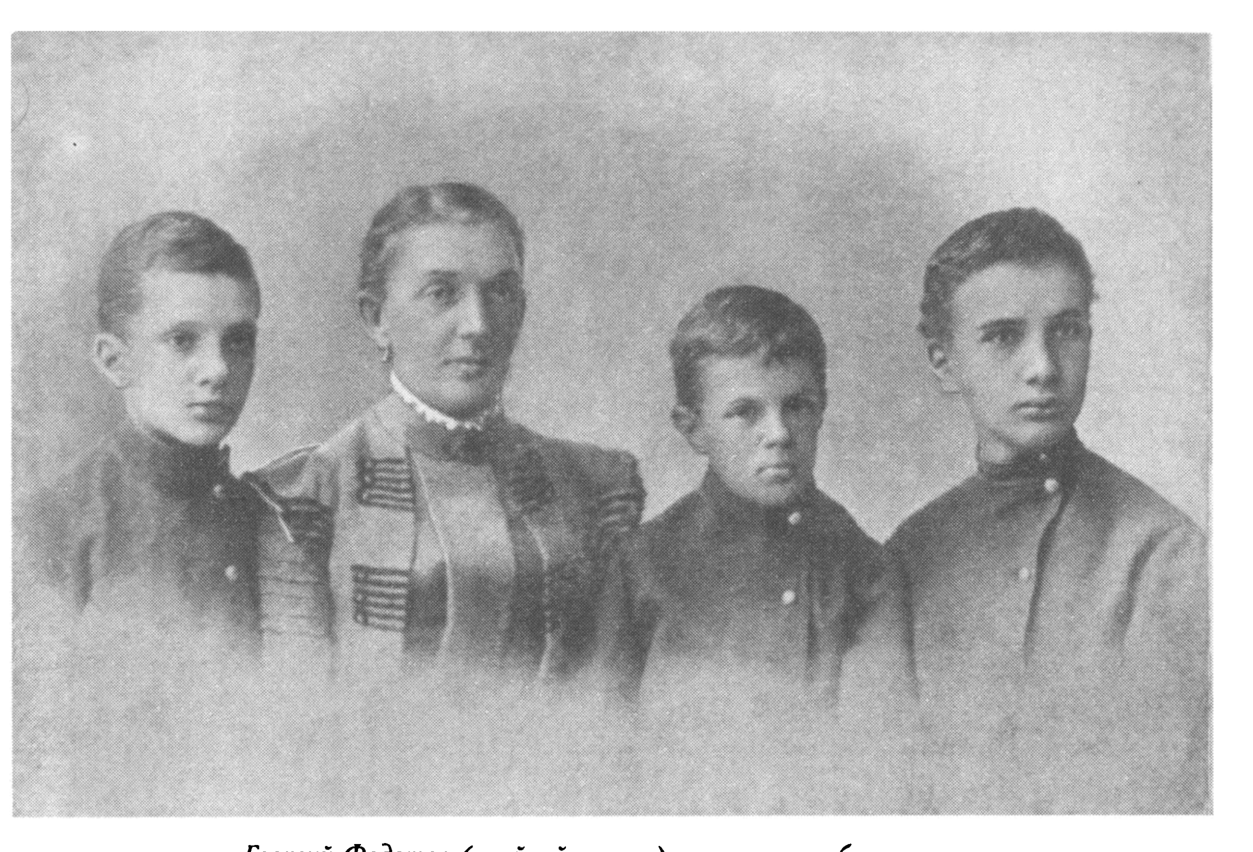
Авторитет Федотова как оратора и революционера резко возрос в течение весны 1906 года, когда социал-демократы готовили празднование Первого мая — дня солидарности трудящихся. В июле 1906 года Федотов в числе 20 кандидатов выдвигается в новый состав общегородского комитета РСДРП. За Федотова проголосовало 98 человек, и среди 8 человек он вошел в состав комитета. А в ночь с 8 на 9 июля 1906 года он был арестован как один из «главных активных деятелей организации социал-демократов».

12 июля из департамента полиции саратовскому губернатору направляется сообщение, в котором говорится, что особым совещанием рассмотрен вопрос о находящихся в тюрьме 13 обвиняемых в революционной деятельности. В отношении Федотова было принято решение — выслать на два года в Архангельскую губернию под гласный надзор полиции, считая срок с 7 июля 1906 года. Но благодаря связям деда ссылку удается заменить высылкой за границу. Федотов выбирает Германию. Но до отъезда ему удается поступить на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Мать провожает сына до Берлина. До границы их сопровождает жандарм.

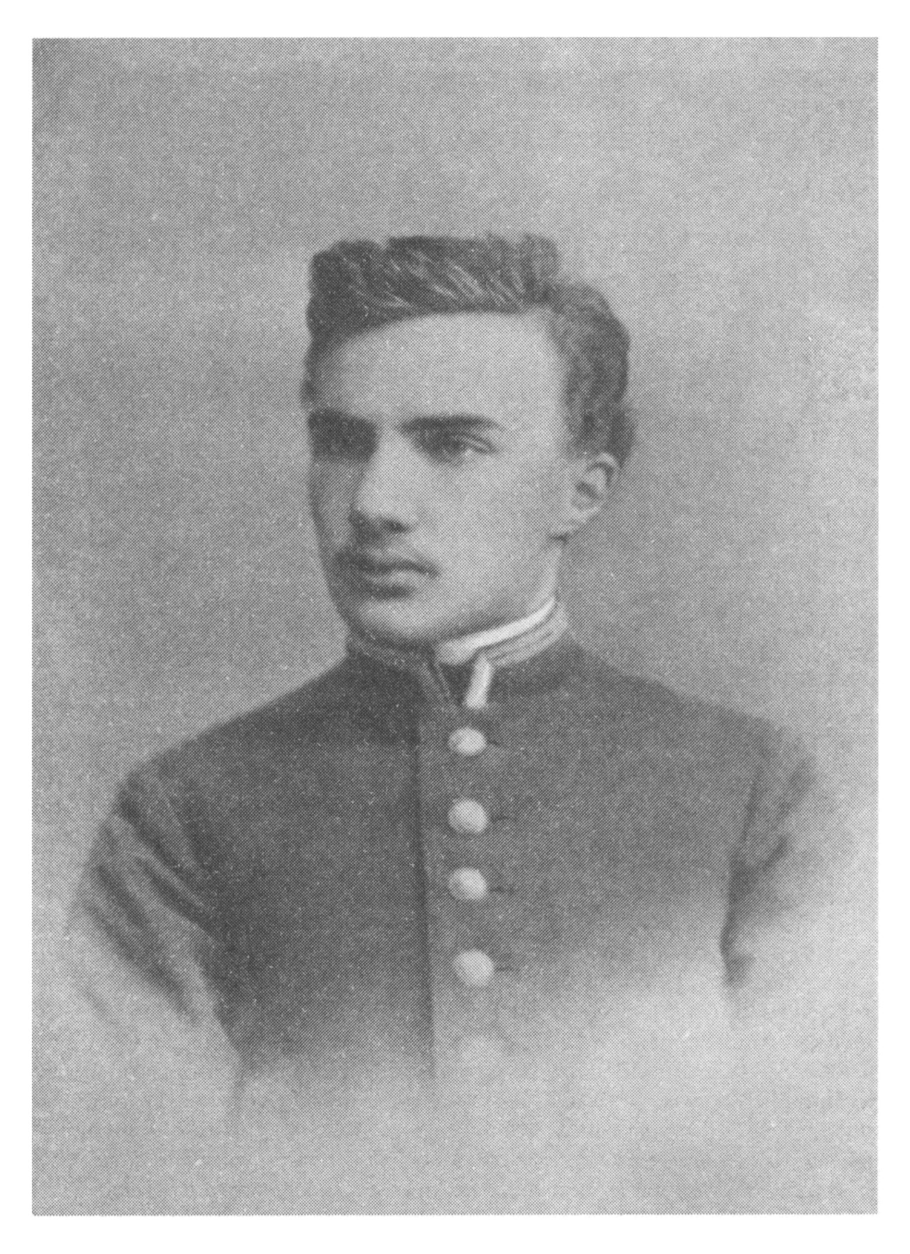
Ссылка Федотова оказалась благотворной для поисков творческого пути. Подобно тому как южная ссылка помогла Пушкину обрести себя, а михайловская способствовала углублению мировоззрения и пересмотру юношеских увлечений, так и пребывание в Германии помогло Федотову пересмотреть многие увлечения юности. В течение двух лет он слушал лекции по философии и истории в университетах Берлина и Йены. Находясь в Германии, он продолжал посещать нелегальные собрания социал-демократов. Будучи арестованным на одном из них, он был выслан из Пруссии. Каждое лето Федотов нелегально пробирался в Финляндию, где его ждала мать, и лето проводил вместе с нею. Мать довольно спокойно относилась к революционным увлечениям сына. Столь же спокойно она относилась и к полному его отпадению от Церкви. В этот период он близко знакомится с Ольгой Николаевной Анненковой, которая, увлекаясь антропософией, сумела открыть Федотову мир символистов. Это была первая брешь в его марксистском мировоззрении. Осе-

---

[1] Там же, с. 38.



Георгий Федотов (крайний справа) с матерью и братьями



Г.П.Федотов в гимназические годы. Начало 1900-х годов

нью 1908 года истек срок ссылки и Георгий возвратился в Петербург, где сумел восстановиться на историко-филологическом факультете и начал посещать семинары профессора И. М. Гревса.

2

В это время Петербургский университет переживал период расцвета. Один из учеников И. М. Гревса, известный культуролог Николай Павлович Анциферов, вспоминал: «...по длинному коридору шли профессора. Они медленно направлялись к своим аудиториям. Вот показался невысокий человек в узком и коротком сюртуке, с острым носом, большими голубыми глазами навыкате, словно застывшими от изумления, с рыжими бровями, нависшими над глазами. Это Б. А. Тураев, египтолог. Его прозвище – бог Тот, мудрый знаток папирусов с головой и длинным клювом ибиса. Переваливаясь на своих слоновых ногах, с огромным животом и окладистой бородой, в форменном сюртуке шествует похожий на боярина профессор древней русской литературы Шляпкин. За ним – весьма аккуратно одетый, с острыми, как-то недоверчиво смотрящими глазами, похожий с "дьяком, в приказах поседелым" – С. Ф. Платонов, профессор русской истории. За ним как-то пробирается, словно стараясь пройти незамеченным, Н. О. Лосский. Его лысина на большом, как у Сократа, черепе сверкает. У Лосского рыжеватая борода и застенчивая улыбка. Все это профессора моего факультета.

Вперемежку с ними идут профессора других факультетов. Медленно идет грузный М. М. Ковалевский ("друг Карла Маркса", как он себя называл), профессор международного права. Довольный миром и собой, он, улыбаясь, чуть снисходительно беседует с вольнослушательницей, которая робко задает ему какие-то вопросы. Похожий на татарина, с узкими глазами и жиденькой бородкой, профессор политической экономии Туган-Барановский, а за ним худой, подсушенный, со строгим, умным лицом, весь застегнутый, прославленный профессор энциклопедии права Петражицкий. Седой, аккуратный физик Боргман в тот год – ректор университета, щеголеватый биолог Шевяков... В актовый зал с белой колоннадой направляется Овсянико-Куликовский. Его слушают студенты всех факультетов. У него большая голова с плоским затылком, седая маленькая эспаньолка. Он похож на украинского гетмана старинных портретов. Красноватое лицо еще резче оттеняет серебро его седин. Большие голубые глаза кажутся усталыми. Его голос звучит очень тихо...

Одним из наиболее популярных профессоров историко-филологического факультета был Фаддей Францевич Зелинский (пан Тадеуш), слушать его собирались студенты всех факультетов... Свой курс Зелинский обычно читал в классическом семинарии, где у стен были собраны

фрагменты античных стел, саркофагов и статуй. Его окружение гармонировало с обликом профессора. Его портрет хотелось писать на таком именно фоне. Фаддей Францевич был высок. Его выпуклый лоб куполом венчал лицо. Темные с проседью волосы, виясь, обрамляли чуть закинутую голову. Слегка курчавая борода напоминала бороду Софокла, в его глазах, широко раскрытых, казалось, отражался тот мир, который он воскрешал своей вдохновенной речью. Говорил он медленно, торжественно, слегка сквозь зубы, и казалось, что слово его было обращено не к нам, что он направлял свою речь через наши головы — отдаленным слушателям...» [1]

Среди профессоров также славились своими познаниями и трудами историк Рима М. И. Ростовцев, знаток XVIII века академик А. С. Лаппо-Данилевский, профессор новой истории Н. И. Кареев и, конечно же, Иван Михайлович Гревс. Семинары Гревса привлекали немалое количество студентов — по пятницам профессор читал общий курс «Французское Средневековье», по понедельникам — спецкурс «Духовная культура конца Римской империи и раннего Средневековья». Николай Павлович Анциферов, соученик Федотова, вспоминал: «В небольшой комнате исторического семинария студенты сидели вокруг столов. На стенах висело всего два портрета: Моммзена и Ранке... Там высокая фигура Ивана Михайловича казалась чрезвычайно стройной. Смуглое лицо с подстриженной, побелевшей бородой выступало в раме седеющих волос, зачесанных назад. Ничего профессорски декоративного: ни длинных кудрей, ни развевающейся бороды, как у Маркса. Что-то скромное, почти застенчивое и, вместе с тем, полное благородного изящества и чувства достоинства. Движения были мягки и сдержанны. Характерный жест: сосредоточиваясь на своих мыслях, он склонял набок голову и прикладывал к носу палец. Лоб Ивана Михайловича был очень высок, но не широк. Вместе с носом он составлял почти прямую линию. Черные глаза смотрели пристально, и каждому слушателю казалось, что Иван Михайлович обращается к нему. Порой лицо его светилось улыбкой, необыкновенно ясной и нежной. И от этой улыбки, казалось, светлело все вокруг» [2].

Иван Михайлович был от Бога наделен педагогическим даром, но самое важное — он сумел воспитать плеяду учеников, которые не только творчески восприняли его взгляды, но и сумели развить их. Среди его учеников были Л. П. Карсавин, Н. П. Оттокар — после революции профессор во Флоренции, А. П. Смирнов, погибший в сталинских лагерях, Н. П. Анциферов, создавший один из шедевров культурологии — книгу

---

[1] Анциферов Н. П. Из дум о былом. М., 1992, с. 155-158.

[2] Там же, с. 166.

«Душа Петербурга», поэт и культуролог В. В. Вейдле и, наконец, наиболее близкая к учителю О. А. Добиаш-Рождественская, вырастившая в СССР школу латинских палеографов, а также С. С. Безобразов, впоследствии, уже в эмиграции, ставший епископом Кассианом и предпринявший перевод Нового Завета на современный русский язык. Наиболее яркими личностями из числа учеников Гревса оказались Л. П. Карсавин, погибший после войны в сталинском лагере «Абезь», и Г. П. Федотов.

Взгляды Гревса на развитие культуры были весьма оригинальны и проникнуты подлинно христианским духом. «Иван Михайлович горячо отстаивал идею единства процесса всечеловеческого развития. История – биография рода человеческого... Hominum genus (род человеческий. – *С. Б.*) и есть субъект истории. В этом учении о преемственности культур, о невозможности каждой из них полного исчезновения, о продолжении жизни одной культуры в другой заключалась большая любовь к человечеству, вера в жизненность заложенных в него начал и, наконец, благочестивое отношение к угаснувшим поколениям, добрая вера в то, что ничто не погибает, а сохраняет так или иначе свое бытие в сменяющихся поколениях» [1]. В семинаре Гревса Федотов ближе всего сошелся с С. И. Штейном, а через него познакомился с семьей его отчима – М. В. Гессена, старыми петербуржцами. Атмосфера, царившая на семинарах Гревса, не могла не захватить революционно настроенного юношу – в нем продолжалась работа по переоценке прежних убеждений. С. С. Безобразов в своих воспоминаниях подчеркивал, что Гревс был не только талантливым и глубоким знатоком Средневековья, но и «учителем жизни». Обращение к текстам блаженного Августина или Данте требовало не просто отстраненного изучения, но прежде всего вживания. «Иван Михайлович стремился, по завету Тацита, излагать историю sine ira et studio (без гнева и пристрастия. – *С Б.*). Но его беспристрастие было ограничено глубоким и горячим моральным чувством. Его особенно привлекали духовно прекрасные личности и, во всяком случае, те, кто был носителем (или искателем) правды. Таковы Августин, Франциск, Данте. Это были его герои» [2].

Достаточно внимательно изучить темы и основополагающие взгляды профессора Гревса, чтобы уяснить себе истоки творчества Федотова: «Иван Михайлович не во всем соглашался с Фюстелем де Куланжем, которого высоко ценил, так, он не соглашался с тем, что исторические процессы "слепы" и "безличны". Гревс всегда искал индивидуальные черты, "лицо эпохи", "лицо культуры" или "лицо города". В этом отношении для меня особый интерес представил его второй курс "Духовная

---

[1] Там же, с. 167.

[2] Там же, с. 169.

культура конца Римской империи". Этот курс был посвящен в основном характеристике отдельных личностей: Лактанция, Паулина Ноланского, Авзония, Сидония Апполинария и др. Иван Михайлович не поднимал вопроса о роли личности в истории. Он стремился воссоздавать отдельные человеческие образы, которые выражали собою те или другие стороны исторического процесса, различные эпохи, разнообразные культуры. А поскольку история есть биография рода человеческого, постольку эти образы отдельных людей назывались Иваном Михайловичем "образами человечества"» [1]. Семинары Гревса сыграли огромную роль в продолжающемся пересмотре иерархии ценностей молодым студентом Федотовым. Сначала он приходит от марксизма к манихейству, которое «освобождало Бога от ответственности за мировое зло». Затем, постепенно, под огромным влиянием лекций Гревса Федотов возвращается, уже обогащенный, к христианству. Он отходит от революционной деятельности, хотя в Петербургском университете это было сделать нелегко — достаточно перечитать воспоминания Н. П. Анциферова. Университет особенно бурлил в начале 10-х годов.

Летом 1910 года, отправляясь на каникулы в Саратов, Федотов согласился отвезти пачку прокламаций и передать их по назначению. Но в Саратове он не нашел нужного человека, поэтому небрежно сунул прокламации в комод в материнской квартире и отправился на дачу к тетке. Когда он вернулся в Саратов, маленькая племянница предупредила его о том, что на квартире матери идет обыск и Георгия ищут. Он провел ночь в усыпальнице над могилой дяди, а утром покинул Саратов. Посоветовавшись с друзьями, он решил эмигрировать. Его младшие братья — Борис, студент Московского университета, и Николай, ученик 2-й саратовской гимназии, — были арестованы. Осенью 1910 года саратовский губернатор разослал полицмейстерам и уездным исправникам предписание принять необходимые меры к розыску Георгия Федотова. Братья, поскольку выяснилось, что они непричастны к распространению прокламаций, были отпущены почти сразу же. Если бы Федотов был задержан, его отправили бы в распоряжение архангельского губернатора. Воспользовавшись паспортом друга, С. А. Зенкевича, Георгий покидает Россию и год проводит в Италии. Он пытается найти место учителя в богатых русских семьях, но это ему не удается. Он возвращается в Петербург по паспорту Зенкевича и продолжает учебу в Петербургском университете. По месту жительства он числится как Зенкевич, а в университете — как Федотов. В течение года ему пришлось вести двойную жизнь — больше всего в этот период его мучило одиночество. По совету близких в конце концов он уничтожил паспорт Зенкевича и явился с по-

[1] Там же, с. 168.

винной. Семейные связи и явка с повинной смягчили приговор — он получил год ссылки с правом самому выбрать город для проживания. Федотов выбирает Ригу. В Риге он готовился к магистерским экзаменам и кандидатской работе.

В 1912 году он сдал государственные экзамены, а за сочинение на тему «Исповедь блаженного Августина как исторический источник» получил золотую медаль. В рецензии на сочинение молодого историка И. М. Гревс отмечал: «Пересматривая все содержание первой части разбираемой работы, выносишь редкое удовлетворение от ее качества и полноты. Можно спорить против отдельных взглядов, найти немало частных пробелов, но основное воззрение вызывает согласие и радостное успокоение. Сквозь изложение ярко светятся симпатичные свойства, живущие в авторе, — высокая трудоспособность и интенсивное трудолюбие, задушевное увлечение вопросом, обладание материалом и самостоятельное отношение к проблеме. Правда, действует он и побеждает трудности скорее чутким органом мягкой и тонкой поэтической интуиции, чем острым ножом суровой и мелочно точной критики. Но живая нота реконструирующего воображения не подавляет в нем вполне сознательного и определенно научного отношения к предмету и тщательной подготовки». Завершая рецензию, И. М. Гревс произносит пророческие слова: «Никогда не выходит ничего вполне совершенного из рук отдельного труженика науки, ни в глазах его собственных, если высоко настроена его совесть, ни в глазах критики, если она строга и принципиальна. Не чужд недостатков и предлежащий плод доброго юношеского ученого усилия. Но методические, фактические и идейные достоинства его настолько крупны и очевидны, из них обнаруживаются настолько определенные научные дарования в аналитическом исследовании и синтетической конструкции, весь полновесный труд одухотворен таким благородным подъемом идеализма, что, без всякого сомнения, автору разбираемого сочинения должна быть присуждена *золотая медаль*: в нем ясно видится многообещающая духовная сила, которая хорошо послужит науке» [1].

Успешно сдав государственные экзамены, Георгий Петрович был оставлен при университете по кафедре средневековой истории. Осенью 1912 года он становится приват-доцентом. Преподавать в университете

---

[1] Гревс И. М. Исповедь бл. Августина как источник для его биографии и для истории культуры эпохи. Сочинение, написанное Г. П. Федотовым на тему, предложенную историко-филологическим факультетом, по средневековой истории//Отчет о состоянии и деятельности императорского Санкт-Петербургского университета за 1910 год. Под ред. И. И. Веселовского. СПб., 1911, с. 351-357.

ему не пришлось — профессор Гревс воспитал столько медиевистов, что не хватало слушателей. Одновременно Георгий Петрович поступает работать в Публичную библиотеку, в отдел искусства. В библиотеке он знакомится и вскоре близко сходится с двумя выдающимися личностями — Александром Александровичем Мейером и Антоном Владимировичем Карташовым. Беседы с ними приблизили Георгия Петровича к пониманию церковного христианства. В 1914 —1915 годах он собирал материалы для магистерской диссертации. Ее тема была близка его студенческому сочинению — «Святые епископы меровингской эпохи». В этот же период он сдал магистерские экзамены, но саму степень получить так и не смог. Начавшаяся война помешала его зарубежной командировке в Париж, где он намеревался собрать необходимый для защиты материал. В его архиве сохранились отдельные части диссертации — «Меровингское государство перед судом Церкви». Завершенные отрывки он все же сумел опубликовать в первые революционные годы. Начиная с 1913 года Федотов преподавал историю в коммерческом училище М. А. Шидловской. В этот период он начинает публиковать свои работы — статья «Письма блаженного Августина» увидела свет в сборнике, посвященном И. М. Гревсу. Появлялись его статьи в Новом энциклопедическом словаре.

3

Февральскую революцию Георгий Петрович воспринял со страхом — ему казалось, что вслед за ней последует небывалая катастрофа. Какие-то надежды оставались, когда на Петербург наступали полки Юденича, но последние иллюзии развеялись — Юденич потерпел поражение. Осенью 1917 года вокруг А. А. Мейера и К. А. Половцевой, многолетнего друга Мейера, возник немногочисленный кружок. В него входили три протестанта, две католички, перешедшие из Православия, несколько некрещеных евреев и несколько человек, православных по крещению, но все еще находившихся вне стен Церкви. Важно было, что центром кружка всегда был Христос. Поскольку члены кружка поначалу собирались по вторникам, то они так себя и называли — «вторничанами». Академик Д. С. Лихачев вспоминал: «...атмосфера полной свободы, характерная для начала 20-х, была наиболее благотворной. Во-первых, еще не была развита техника подслушивания, и сами карательные органы не были еще столь хорошо организованы. Конечно, в те годы расстреливали, и весьма часто. Но все эти репрессии проводились не по данным телефонных прослушиваний или перлюстрации — даже доносительство в эти годы не было столь развито, как в последующие. Поэтому часто случалось так, что одновременно собиралось несколько молодежных кружков и соперничали за выбор времени. Молодежь собиралась по воскресеньям, по втор-

никам, по средам. Мы собирались у Ивана Михайловича Андреевского в его кружке "Гельфернак" по средам. Кружок Александра Мейера собирался по вторникам...» [1]

Младший соученик Георгия Петровича по семинарам Гревса – Николай Павлович Анциферов – вспоминал о возникновении кружка: «...мы, рядовые интеллигенты, не могли разобраться в смысле происшедшего. Все чувствовали себя растерянными, одинокими, тянулись друг к другу. Я служил в эти дни в отделе Rossica в Публичной библиотеке. Ко мне обратился А. А. Мейер с предложением встретиться и вместе подумать. Встреча была назначена у Ксении Анатольевны Половцевой в ее квартире на Пушкарской. Так возник кружок А. А. Мейера. Александр Александрович был очень красив, статен, высок, с тонкими, правильными чертами лица, окаймленного густыми длинными волосами. Лицо нервное, одухотворенное, речь, сперва медленная, становилась все более страстной. Ксения Анатольевна была также красива, с синими глазами и темными просто причесанными волосами. Ее внутренняя жизнь была всегда напряженной.

В кружке Мейера должны были раздаваться свободные голоса, свободные от всяких трафаретов партийных уз. Нас всех объединяло одно имя "Христос"... В кружке Мейера было решено воздерживаться от споров. Кто-нибудь выдвигал какой-нибудь вопрос, и начиналось обсуждение по кругу. В моем дневнике, сгоревшем в нашем домике в дни ленинградской блокады, я записывал все прения, и теперь, по памяти, мне трудно восстановить даже наши темы. Все же кое-что запомнилось. "Патриотизм и интернационализм" (правда того и другого), "Взаимосвязь понятий свобода, равенство и братство"... Запомнилось мне своеобразное выступление Марии Константиновны Неслуховской (теперь жена Н. Тихонова). Она говорила о смысле грехопадения: "Адам и Ева вздумали приобрести самое ценное – познание добра и зла – без всякого труда, просто вкусив запретное яблоко". Труд был для нас основой нравственной жизни.

Собирались мы первоначально по вторникам, а потом решили встречаться в воскресные дни, чтобы иметь более свежие головы. Наши вечера напоминали собрания кружка Н. В. Станкевича строго трезвенным характером: только чай. Встречались самые разнообразные люди. Приходили и уходили. Бывали биолог Л. А. Орбели, художники К. С. Петров-Водкин и Л. А. Бруни, литературовед Л. В. Пумпянский, музыкант М. В. Юдина, бывал рабочий Иван Андреевич. Скромный и обаятельный человек, но фамилию его забыл. Постепенно кружок срастался и начинал

---

[1] Лихачев Д. С. В надежде славы и добра//«Московский комсомолец», 23 июля 1995, с. 3.

менять свой характер: становился более религиозным. По инициативе Мейера и Половцевой собрания начинались молитвой. В нее были включены слова о "свободе духа"... Не помню, у кого возникла идея издавать свой журнал. Не помню, кто дал средства. Это был 1918 год (начало). Свой орган мы назвали "Свободные голоса". Вышло всего два номера. Журнал вызвал резкую оппозицию Д. Мережковского и З. Гиппиус. Они обвинили нас в том же грехе, что и А. Блока за его "Двенадцать"... В "Свободных голосах" я привел текст из Герцена о царевиче, заключенном в бочку, носимую по волнам, который хочет поднатужиться и выбить дно: пусть погибну или обрету волю. Царевич – народ, которого все уговариватели стремились удержать от рискованных действий» [1]. Первый номер журнала «Свободные голоса» вышел 22 апреля, а второй – 23 июня 1918 года. Редактором-издателем был Георгий Петрович Федотов. Кроме него в издании журнала участвовали Анциферов, Мейер, Г. В. Пигулевский и З. Н. Гиппиус. На издание журнала хотел откликнуться И. М. Гревс в июне 1918 года. Он писал А. Л. Волынскому, сотруднику «Биржевых ведомостей»: «...мне очень бы хотелось, как можно скорее, поместить статью (если нельзя статью, то рецензию) на недавно вышедший первый выпуск журнальчика "Свободные голоса", который мне было бы дорого критически поддержать. Его замыслила очень талантливая, хорошо известная мне группа, с которою я во многом не согласен, но из них, по-моему, составляется очень положительное явление» [2].

Вспоминая те сумасшедшие годы, поэт А. П. Шполянский, более известный под псевдонимом Дон Аминадо, писал: «Надо сказать, что при всем том писателей и литераторов, профессиональных газетчиков и журналистов покуда еще не трогали. И не столько из соображений такта или особого к ним уважения, или какого-то мистического целомудрия, а больше по тем же легендарным причинам, кои, как принято считать, всегда предшествуют образованию Космоса. Ибо советский Космос, как и библейский Космос, возник из распутного и разнузданного Хаоса, из первобытного, бесформенного, безмордого месива солдатни и матросни, и сотворение ленинского мира хотя и произошло в один день, но такие высокоценные детали, как миропомазание Маяковского, раскаяние Эренбурга и удвоенные пайки для Серапионовых братьев, – все это появилось не сразу. Поэтому ничего удивительного не было и в том, что так называемые труженики пера, попавшие в категорию первых беспризорных, оказались по полицейскому недосмотру в некоем неестественно-привилегированном положении, и, разумеется, не преминули этой кратковременной привилегией воспользоваться. Газеты рождались явочным

---

[1] Анциферов Н. П. Из дум о былом, с. 323-326.

[2] Там же, с. 448.

порядком и, как однодневные мотыльки, бесследно исчезали по безапелляционному, с претензией на церемонную законность, постановлению Комиссариата по делам печати... Отношение к цензуре, к цензурным комитетам, главным управлениям, особым присутствиям и прочим достижениям шефа жандармов Бенкендорфа и великого инквизитора Победоносцева было по преимуществу сугубо-ироническим, не без намеренного верхоглядства — ты меня за бока, а я на тебя свысока!..» [1] Не удивительно, что «Свободные голоса» просуществовали столь недолго.

Георгий Петрович, пытаясь определить суть происходящего, писал: «Сегодняшний день не наш. Сегодня царство рока. Стихии пожирают себя, и в их огне творится суд над человеком... Надолго из русских исторических сил будет вычеркнут и русский рабочий класс и связавшая с ним свою судьбу интеллигенция. Но нельзя допустить, чтобы живущий в ней и попаляющий ее пламень правды и подвига был заглушен и расточен бесплодно... Спасти от отчаяния побежденных хотим мы. Указать если не выход, то возможность его... Если все потеряно, то все может вернуться с избытком. Силы реакции греют прозябающие семена новой жизни...» [2]. Несмотря на тяжесть военных лет — в России шла Гражданская война, — Федотов продолжал трудиться в Публичной библиотеке, встречаться в кружке Мейера с единомышленниками. В 1919 году он женился. Елена Николаевна, его избранница, стала добрым ангелом — на протяжении всей жизни она не только разделяла его убеждения, но и всячески помогала ему в трудах [3]. Елена Николаевна вспоминала, что спустя год после того, как начались встречи у Мейера, общение было преобразовано в братство, которое получило название «Христос и свобода». Образование братства было откликом на призыв патриарха Тихона, который 30 января 1918 года обратился к православным пастырям: «Не теряйте же времени, собирайте вокруг себя стадо свое, наставляйте его безвременно и благовременно, не унывайте от временного неуспеха или даже гонения. По одному, по два созывайте их на пастырские беседы, читайте им слово Божие, особенно пророческие писания, где много найдете указаний на смуты и лихолетье, подобные настоящему. Отбирайте сначала лучших людей, не пренебрегайте беседами с благочестивыми женщинами, которые часто удерживают своих мужей и братьев от беззаконных поступков и защищают Церковь Божию. Составляйте из

---

[1] Дон-Аминадо. Поезд на третьем пути//Наша маленькая жизнь. М., 1994, с. 624-625.

[2] Федотов Г. П. Редакционная статья в № 1 журнала «Свободные голоса», 1918 г.

[3] Именно она составила наиболее полную биографию Георгия Петровича и проделала титанический труд по приведению в порядок и описанию его архива, который ныне хранится в Колумбийском университете в США.

благонамеренных прихожан братства, союзы, советы, что найдете полезным по местным условиям...»[1] Это было время возвращения в лоно Церкви лучших представителей интеллигенции. Многие осознали греховность и бессмысленность той вражды, которую на протяжении нескольких поколений воспитывали в интеллигентах их наставники – Чернышевский, Добролюбов, Михайловский. Если Церковь в царской России всегда в сознании интеллигентов ассоциировалась с государством, с аппаратом угнетения, то теперь Церковь стала гонимой – это обстоятельство также содействовало возвращению «блудного сына».

В начале 1920 года Георгий Петрович во время одной из поездок в деревню за хлебом заразился сыпным тифом и тяжело переболел. Летом он, получив отпуск, уехал в Саратов, чтобы немного поправить здоровье. Но почти сразу после приезда вновь заболел сыпным тифом. Саратов после Петербурга показался благополучным городом – здесь хватало хлеба, тепла и света. Казалось, что окончание Гражданской войны ознаменуется стабильностью и голод отойдет в прошлое. Однако именно в Саратове Георгию Петровичу пришлось убедиться в обратном. Разоренные Гражданской войной и непосильными поборами большевиков хлебопашцы, в том числе из богатых немецких колоний, голодали. Из последних сил они добредали до города и просили милостыню. Зимой, поздним вечером, когда на улице стоял сильный мороз, в дверь профессорского общежития, где тогда жил Федотов, постучали. Когда отворили дверь, то увидели, что у дверей лежит изможденная, в лохмотьях женщина. Испуганные профессора, решив, что это симулянтка, которая хочет впустить в общежитие бандитов, потребовали, чтобы ее немедленно выбросили на улицу. Федотов настоял на том, чтобы женщину впустили, утром вызвал доктора и сам отвез ее в больницу. Он вновь заразился тифом, на этот раз возвратным.

В начале 20-х годов в Саратовском университете собрался сильный коллектив преподавателей – здесь Федотов познакомился с Семеном Франком, с В. Э. Сеземаном, а также встретил старых знакомых по Петербургскому университету – Любомировского и Чернова, учеников историка Платонова. В университете Федотов вел курс по Средневековью – к сожалению, у него было слишком мало слушателей, курс казался излишне специальным и несовременным. Самым интересным в этот период были для него студенческие религиозно-философские кружки, которые жили интенсивной духовной жизнью. Но в 1922 году власти обратили свой неблагосклонный взор на студентов и многие кружки пришлось закрыть. В этом же году произошел конфликт Федотова с коллегами. Историко-филологический факультет взял шефство над одной из фабрик. Декан факультета

[1] Акты святейшего патриарха Тихона. М., 1994, с. 89 (послание от 30.01.1918).

вместе с профессорами должен был принять шефство, стоя под красным знаменем под пение «Интернационала». Для Федотова это было неприемлемо. Он заявил коллегам, что эта процедура противоречит его религиозным и политическим убеждениям, поэтому он отказывается принять в ней участие. И до этого он никогда не ходил на первомайские и октябрьские демонстрации, которые уже в те годы становились обязательными для всех. Власти не заметили его отсутствия на фабрике, но коллеги были возмущены и негодовали. Все это подтолкнуло Федотова к отъезду. В начале 1923 года он покидает Саратов и возвращается в Петербург.

В Петербурге он занимался переводческой деятельностью в частных издательствах — после саратовского опыта он наотрез отказался от преподавания. Позицию российских ученых со свойственной ему резкостью он называет «круговой порукой подлости». Также он отказывается от предложений Госиздата, а сотрудничает только с частными издательствами. Возвращение в Петербург было и возвращением в братство «Христос и свобода»: «Церковное положение православных членов в это время не изменилось, инициаторы кружка все еще оставались вне таинства. Евреи разрешали этот вопрос гораздо легче и проще, может быть, потому, что над ними не тяготело никакое церковное прошлое, свое или семейное. Надо сказать, что обращение евреев-интеллигентов в христианство было в то время явлением довольно частым. Чуждаясь много лет Церкви господствующей, многие в жертвенном порыве устремлялись в Церковь гонимую, которая могла сулить им только мученичество. Невозможно было не радоваться обращению ко Христу сынов и дочерей Израиля. Каждое крещение праздновалось торжественным образом. Но вместе с тем большею частью — слава Богу, не всегда — это было тяжелым ударом для "братства". Новообращенные попадали под влияние крестившего их священника и под его влиянием начинали подозревать и обличать А. А. Мейера в "мережковских" ересях» [1].

Когда товарищ Георгия Петровича еще по семинару Гревса С. С. Безобразов решил покинуть Россию, он посоветовал Федотову в случае нужды обращаться за духовной поддержкой к его духовному отцу — протоиерею Тимофею Налимову. Отец Тимофей был преподавателем Санкт-Петербургской Духовной академии, а после событий 1905 года — первым свободно избранным ректором. годы реакции он был вынужден покинуть академию вместе с А. В. Карташовым и вплоть до Февральской революции занимал место одного из младших священников в Казанском соборе. Он был духовником будущего митрополита Вениамина (Казанского). Когда весной 1917 года в результате свободных епархиальных выборов епископ Вениамин был избран митрополитом Петербургским, отец Тимофей вновь стал влиятельным ду-

---

[1] Федотова Е. Н. Георгий Петрович Федотов, с. XVI-XVII.

ховным лицом. После ареста митрополита Вениамина был арестован и отец Тимофей. Ему пришлось перенести долгое тюремное заключение. В конце концов он был освобожден, но с него было взято обязательство воздерживаться от участия в публичных богослужениях. Более того – ему было рекомендовано не приглашать никого на домашние богослужения. В своей небольшой квартире отец Тимофей только исповедовал. Когда к нему обратился Федотов, то после исповеди отец Тимофей посоветовал ему причащаться у своего духовного сына протоиерея Леонида Богоявленского. Так завершился путь Федотова «от марксизма к православию». В это же время окончательно вернулись к Православию и другие члены братства, в том числе А. А. Мейер.

Внешне жизнь текла довольно благополучно – Федотов неплохо зарабатывал переводами, духовное общение в братстве давало такую полноту, которой он был лишен все последующие годы эмиграции. Однако накапливалась внутренняя неудовлетворенность – он был лишен возможности публиковать свои работы. За годы советской власти удалось опубликовать лишь три статьи в научных журналах и брошюру об Абеляре, которую цензура еще не успела изуродовать, но слово «Бог» печаталось с маленькой буквы. Статья «Об утопии Данте» была запрещена к публикации. Вновь встала проблема: или идти на компромиссы с властью, «вставая на горло собственной песне», или совершенно отказаться от научной работы. К компромиссам Федотов не был способен. В середине 20-х годов неожиданно появилась возможность покинуть Россию. Власти беспрепятственно выдавали паспорт, и не требовалось никаких формальных причин для поездки за границу. Достаточно было указать, что мотивом поездки является свидание с родственниками, живущими за границей, или необходимость работы в зарубежных архивах. Георгий Петрович, временно оставив семью в Петербурге (уже подрастала дочь), решил уехать. Братчики отговаривали его, считая подобное решение дезертирством. Его убеждали, ссылаясь на то, что за рубежом его ждут материальные трудности. Однако решение было принято, и в сентябре 1925 года Федотов покидает Россию.

4

Французскую визу Георгий Петрович получил благодаря помощи старого друга профессора Гревса – академика Фердинанда Лота. Мотивируя своей отъезд из России перед властями, Георгий Петрович заявил, что ему необходимо поработать по средневековой истории в европейских библиотеках. Месяц он пробыл в Берлине, работая в библиотеках, но уже в конце 1925 года поселился в Париже. Поначалу он надеялся, что ему удастся завершить работу над магистерской диссертацией «Меро-

вингское государство перед судом Церкви» и опубликовать ее во французских исторических журналах. Зарабатывать на жизнь, как и в Петербурге, он надеялся переводами. Однако ситуация во Франции после войны оставалась нестабильной — школа Фердинанда Лота, как и профессора Гревса, вырастила слишком много медиевистов. Поэтому Федотову как иностранцу со слабым знанием французского не удалось получить места в университете. В это время продолжал издаваться всего один-единственный исторический журнал — свою работу ему также не удалось опубликовать. Немного поддерживали частные советские издательства, но эпоха НЭПа клонилась к закату. Через полгода к Федотову приехала из России семья. Постепенно заказы на переводы сошли на нет. В парижскую зиму 1925/26 года Федотов выступает в эмигрантской прессе как публицист. Его дебют состоялся в евразийском журнале «Версты». В этом журнале были опубликованы его блистательные эссе — «Трагедия интеллигенции» и «Три столицы».

Многие исследователи его творчества задумываются: каким образом Федотов мог публиковать свои эссе в журнале, столь далеком по направлению от его взглядов? С евразийцами в Париже его познакомил давний приятель по Саратову В. Э. Сеземан, в доме которого они часто собирались. Присутствуя на собраниях, Георгий Петрович выступал с резкой критикой идей евразийцев. Еще в 1921 году вышло их первое издание, получившее громкое название «Исход к Востоку». В кружке евразийцев объединилась талантливая молодежь — П. Сувчинский, П. Савицкий, Н. Трубецкой, П. Бицилли, Н. Алексеев. В раннем периоде этого движения его поддерживали Л. Карсавин и только начинавший свою деятельность молодой Г. Флоровский. Оценивая взгляды евразийцев, Николай Зернов писал: «Евразийцы предлагали признать в русской культурной и духовной жизни наличие азиатских элементов и не смотрели на татаро-монгольское нашествие как на варварскую и враждебную силу, нарушившую развитие исконной русской культуры. Они не считали Западную Европу носительницей единственно возможной прогрессивной культуры и не видели в подражании Европе единственно возможный для России путь культурного развития... Почитание Русской Церкви не мешало им, однако, высоко ценить культурные достижения азиатских народов, которые также участвовали в создании Русского государства. Евразийцы утверждали, что монголы научили русских строить многонациональное государство на основе национальной и религиозной терпимости. Они считали также, что опыт коммунистического строительства является органическим звеном в цепи развития евразийских народов, и признавали положительными некоторые достижения нового строя» [1].

---

[1] Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974, с. 234-35.

Для Федотова, прожившего в советской империи восемь лет и на себе испытавшего все «прелести» нового режима, вряд ли было возможным согласиться с евразийцами в вопросе о том, что́ положительного дали России большевики. В эссе «Трагедия интеллигенции», полемизируя с евразийцами, Федотов замечает: «Неизбежны ли самоубийственные формы опричнины Грозного, коммунизм большевистской революции? Откуда эта разрушительная ярость всех исторически обоснованных процессов русской истории? Они протекают с таким "запросом", что под конец не знаешь – что это, к жизни или к смерти?» [1] Восхищенные блеском мысли, евразийцы предложили ему опубликовать эссе в их журнале, пообещав полную свободу. Они сдержали обещание, и эссе Федотова были опубликованы без какой-либо редактуры. Однако жить на заработки от публицистики в Париже было невозможно и приходилось думать о постоянной работе. Сергей Сергеевич Безобразов, друг по братству «Христос и свобода», предложил Федотову преподавать в только что открывшемся Свято-Сергиевском богословском институте. Более всего Федотова страшило то обстоятельство, что преподавание в духовной школе будет проходить под давлением церковной цензуры. Но Свято-Сергиевский институт, возникший по инициативе митрополита Евлогия Георгиевского, был в то время подлинным островом свободы в Православном мире.

Митрополит Евлогий позже вспоминал: «Мысль о создании Богословского Института созрела у меня не сразу. Сначала я не знал, открыть ли пастырскую школу или высшую богословскую. К окончательному решению я пришел на Конференции Русского Христианского Студенческого Движения. (Имеется в виду II съезд РХСД во Франции, проходивший с 21 по 28 июля 1924 года в замке Аржерон в Нормандии. – *С. Б.*) Я стоял близко к этой организации, объединившей вокруг себя группу наших профессоров. В эту группу вошли: А. В. Карташов, В. В. Зеньковский, С. С. Безобразов, молодой профессор, только что прибывший из Сербии, и др. Я устроил совещание с ними и в результате наших переговоров решил открыть высшую богословскую школу, которая должна была отвечать двум заданиям: 1. продолжать традиции наших академий – нашей богословской науки и мысли; 2. подготавливать кадры богословски образованных людей и пастырей. Одновременно мы постановили пригласить в состав профессоров о. Булгакова и Флоровского, которые тогда проживали в Праге... Созданию Богословского Института – единственной богословской школы за границей – я придавал огромное значение. В России большевики закрыли все духовные академии и семинарии, богословское образование молодежи прекратилось, образовалась пусто-

---

[1] Федотов Г. П. Лицо России. Париж, 1988, с. 91.

та, которую наш институт, хоть в минимальной мере, мог заполнить. Ряды духовенства там тоже сильно поредели, а мы могли готовить резервные кадры священства, потребность в образованных священниках чувствовалась в эмиграции, могли они понадобиться и для будущей России. Открытие Богословского Института именно в Париже, в центре западно-европейской – не русской, но христианской – культуры имело тоже большое значение: оно предначертало нашей высшей богословской школе экуменическую линию в постановке некоторых теоретических проблем и религиозно-практических заданий, дабы Православие не лежало больше под спудом, а постепенно делалось достоянием христианских народов» [1].

Характеризуя первый профессорский состав Богословского института, митрополит Евлогий вспоминал: «Среди профессоров Института по праву первое место занял А. В. Карташов, бывший доцент Петербургской Духовной Академии по кафедре русской церковной истории, которую он вынужден был покинуть из-за своего либерализма... О. Сергий Булгаков, занявший в Институте кафедру догматического богословия, – крупная величина, богослов большой образованности и дарования... О. Сергий отдался служению Церкви Божией со всем пламенем очищенной страданиями души. Он сделался ревностным пастырем-молитвенником, прекрасным проповедником и духовником, священником, с трепетным благоговением совершающим таинство св. Евхаристии. В области богословской науки он оказался плодотворнейшим писателем. Им написано несколько замечательных богословских книг. На всех богословских трудах о. Сергия лежит печать большого таланта. Его произведения вызывают критику – упреки за уклон от чисто православного миросозерцания, главным образом в области софиологии...

Эти уклонения о. Сергия от традиций нашего богословия объясняются отсутствием у него "школы", того фундамента, который закладывался в наших духовных академиях. Мирская философия от Платона и Плотина до В. Соловьева оказала на о. Сергия большое влияние, хотя святоотеческую литературу он знает превосходно... В должности инспектора Богословского Института о. Сергий имел большое влияние на студентов. Он стал их духовником, другом, советчиком, и авторитет его в студенческой среде огромен...

Курс патрологии был поручен Г. В. Флоровскому... "Св. Писание Нового Завета" преподает о. Кассиан (С. С. Безобразов), серьезный и глубокий профессор, пользующийся большой популярностью среди студентов... Философию читает В. В. Зеньковский, сильный, незаурядный философ,

---

[1] Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия. Париж, 1947, с. 447.

ученый-педагог (организатор Педагогического Кабинета), посвятивший себя и широкой общественной деятельности. В эмиграции он состоит председателем Русского Христианского Студенческого Движения. Опытный руководитель, любящий молодежь, он очень популярен среди юношества. Человек золотого сердца, жертвенно преданный своему долгу.

Г. П. Федотов читает: 1. историю западных исповеданий и 2. агиологию. Даровитый, вдумчивый ученый с тонким аналитическим умом. Архимандрит Киприан (Керн) – пастырское богословие. Очень образованный, культурный человек, строгий монах. Б. П. Вышеславцев – нравственное богословие. Н. Н. Афанасьев – каноническое право. В. Н. Ильин – литургику и философию. П. Е. Ковалевский и Б. И. Сове – древние языки. Кроме того, в числе преподавателей: иеромонах Лев Жилле (французский яз.), монахиня Евдокия (английский яз.), В. В. Вейдле и К. В. Мочульский»[1]. В Свято-Сергиевском институте Федотов оказался среди яркого созвездия богословов, историков и публицистов. Многие из них были близки ему по духу, но, несмотря на это, он держался несколько в стороне.

Интересную зарисовку оставил один из молодых друзей Федотова, талантливый писатель Василий Яновский: «Худое, моложавое лицо, густые византийские брови. Доцент с ленинской бородкою. Вкрадчивый, мягкий, уговаривающий голос с дворянским "р". Общее впечатление уступчивости, деликатности, а в то же время каждое слово точно гвоздь: прибивает мысль, ясную, определенную, смелую. В статьях Георгий Петрович был чересчур литературен, цветист и этим подчас раздражал, особенно незнакомых. Но если услышать стоящий за фразою голос с неровным дыханием (сердце, сердце!), мягкий, музыкальный и в то же время настойчивый, там, где дело касалось последних истин, то к произведениям Федотова прибавлялось как бы еще одно измерение... Такие люди, соединяющие музыкальную податливость с пророческим гневом, ненависть и любовь к родной истории, встречались главным образом на той Руси, которая всегда чувствовала себя Европою. Печерин, Чаадаев, Герцен, может быть, Соловьев... В Федотове внешне все было переменчиво, противоречиво и неустойчиво, все, кроме его вселенского православия и формально демократических убеждений. Соединение этих двух начал, вообще несколько необычайное, создавало еще одно мнимое противоречие, отталкивающее многих возможных союзников (но коекого из врагов привлекавшее)... К разряду редких явлений относилась также исповедуемая Федотовым идея демократии. Впервые в русской мысли православие сопрягалось, в идеале, с формальной демократией, доказывая этим на деле, что нет никаких канонических причин обяза-

---

[1] Там же, с. 448-451.

тельно цепляться за кесаря, наместника или главу... Георгий Петрович в этом творческом расцвете сыграл свою роль, может быть, именно благодаря своей внешней двойственности. Он стоял посередине между философией и теологией, между историей и поэзией, литературой и политикой, одинаково дорожа русским ранетом и бургундской грушею "дюшес", прошлым и будущим, бытом и бытием, ничем, в сущности, не желая поступиться в рамках европейского христианства...» [1]

Ближе всего в Париже Федотов сошелся с Николаем Александровичем Бердяевым и его семьей, проживавшими тогда в Кламаре под Парижем. В 1927 году Федотов принимает участие в очередном съезде Русского Христианского Студенческого движения, который проходил во Франции, в Клермоне. Повествуя о Клермонском съезде, один из его участников, Лев Зандер, отмечал: «Клермонский съезд был первоначально задуман как литургический, все доклады предполагалось посвятить литургии, осветив ее с исторической, мистической и богослужебной стороны. Однако – как всегда – в осуществлении своем съезд оказался не тем, чем был в замысле и предварительной разработке. Жизнь только отчасти допустила обсуждение намеченных вопросов, выдвинув другие проблемы... раскол русской церкви за рубежом и отношение к Движению Архиерейского Собора в Карловцах, а с другой стороны, ряд частных вопросов по апологетике, экзегетике и практическому Христианству...» Характеризуя атмосферу съезда, Зандер писал: «Надо всеми этими речами царил удивительный дух спокойствия и мира – и то, что собравшаяся молодежь сумела сохранить спокойствие и внутреннюю свободу в тех вопросах, которые возбуждают страсти и в более зрелых людях, – воочию свидетельствовало о зрелости Движения, оправдывавшего то доверие и откровенность, которыми почтили его архипастыри» [2]. Высокая духовная атмосфера съезда захватила и Федотова, напомнив ему атмосферу нелегальных собраний в Петербурге, среди братчиков. С этого момента вплоть до середины 30-х годов он становится активным участником Движения. На Клермонском съезде он познакомился с Елизаветой Юрьевной Скобцовой, позже принявшей монашество, а также с И. И. Фондаминским, с которыми в 1935 году организовывал движение «Православное дело» [3].

С 1927 года Федотов получил известность в широких эмигрантских кругах как талантливый публицист. Его статьи появляются в журнале «Путь», который издавался Н. А. Бердяевым. Статьи Федотова охотно

---

[1] Яновский В. С. Поля Елисейские. СПб., 1993, с. 51-52.

[2] Зандер Л. Клермонский съезд // Путь, 1927, № 6, январь, с. 93-94.

[3] Более подробно о задачах «Православного дела» см.: Гаккель С. Мать Мария. Париж, 1980, с. 103.

публикуют в «Современных записках» и двухнедельнике Керенского «Новая Россия». Он регулярно встречается на квартире Фондаминского с молодыми поэтами и писателями и обретает друзей среди молодого поколения эмигрантов. Один из них, талантливый писатель Василий Яновский, позже вспоминал: «На крупном, смуглом лице Фондаминского не последнее место занимал нос с мягкими раздувающимися ноздрями, весь облик его был несколько чувственный, яркий, похожий на горца, чеченца — статный, красногубый, с темным горячим взглядом из-под совиных дугою бровей... Для себя лично Фондаминский ничего уже не желал, никаких выгод не искал, что ставило его в роль почти беспристрастного арбитра. Мы и другие группы неукоснительно выбирали его своим председателем, и было совершенно ясно, что без этого замечательного человека все немедленно перессорятся и гордо разойдутся по своим медвежьим углам... И все слабые попытки творческого объединения рассыпались под напором смут, интриг, вожделений очередных вождей и лидеров. Ценность Фондаминского стала понятной только теперь. Такие люди необходимы для возникновения культурного центра с положительной иерархией и руководящим общественным мнением. Их нам недостает, пожалуй, больше, чем Бердяевых или Герценов... главный гений Фондаминского заключался в его организаторском таланте. Если бы ему суждено стать святым, то он избрал бы подвиг не философа, вроде Фомы Аквинского, и не мистика, типа Иоанна Креста, а скорее хозяина и строителя, Стефана Пермского, просветителя зырян» [1].

Энергия Ильи Исидоровича Фондаминского не знала пределов — это он организовал и издавал совместно с Рудневым и Вишняком журнал «Современные записки», создал в середине 30-х общество «Круг», а затем альманах «Круг», благодаря ему выходили «Русские записки», «Новая Россия», «Православное дело», с начала 30-х годов журнал «Новый град». Участник народнической организации «Земля и воля», Фондаминский в 1905 году побывал на одном из восставших кораблей Черноморского флота и произнес пламенную речь. Его судил военно-полевой суд и приговорил к смертной казни через повешение, которую он чудом избежал. Стержнем своей жизни Фондаминский считал «Православное дело», которое в 1935 году создал вместе с матерью Марией и священником Дмитрием Клепининым. Георгий Петрович стал одним из самых активных членов этого движения. В журнале «Новый град» мать Мария так определяла цель этой организации, возникшей поначалу в недрах РХСД, но позже выделившейся в самостоятельное движение: «Христианство — это пасхальная радость, христианство — это со-трудничество с Богом, христианство — это вновь принятое человечеством обязательство воз-

[1] Яновский В. С. Поля Елисейские, сс. 74, 77, 79.

делывать Господень рай, однажды отвергнутый грехопадением... Может быть, мне труднее было бы писать этот призыв, если бы я не чувствовала около себя значительную группу лиц, уже сговорившихся и вошедших в общее дело, которое мы называем "православное дело". Мы не только теоретизируем, но по мере наших слабых и очень недостаточных сил стремимся осуществлять наши теории на практике. Мы имеем общежитие, мужское и женское, мы имеем дешевую столовую, мы стараемся обслуживать русских больных, как во французских госпиталях, так и на дому, мы думаем в ближайшее время устроить дом выздоравливающих, мы организуем церковные службы, где их нет, воскресно-четверговые школы, доклады, собрания, конференции. Мы раздаем книги. Мы мечтаем среди огромного и чужого Парижа создать русский, православный городок» [1]. Почетным председателем «Православного дела» был избран митрополит Евлогий, а председателем – мать Мария.

Немалую роль сыграла действенная поддержка Георгием Петровичем молодых парижских литераторов. Многих из них отказывались печатать эмигрантские издания; лишь благодаря инициативе Федотова при поддержке Фондаминского возникло в середине 30-х годов творческое общение «Круг», а затем и альманах с тем же названием: «По инициативе Георгия Петровича мы начали регулярно собираться раз в месяц на агапы. В библиотеке Фондаминского расставлялись столы, накрытые скатертью, на них бутылки красного вина, сандвичи, фрукты. Вместо обычного доклада "Круга" с прениями только дружеская, непосредственная беседа за полночь. Минутами чудилось, действительно: любовь, Каритас, витает кругом и преображает... А время, между тем, приближалось паскудное. Многие из присутствующих уже были отмечены роком: мать Мария, Фондаминский, Вильде, Фельзен, Мандельштам... все одинаково и каждый по-своему. Увы, другие, подобно Иуде, позвякивали новенькими сребрениками, обеспечив себе место в обозе Гитлера. Георгий Петрович вел себя подчеркнуто наставником и отцом, только на минуту позволяя себе увлечься разговором, сразу стихая и поблескивая загадочными, византийскими глазами под гусеницами бровей» [2].

С Ильей Фондаминским и матерью Марией у Федотова не было никаких расхождений. Сложнее дело обстояло в Богословском институте. Когда в середине 30-х годов Федотов выступил в полузакрытом собрании с докладом «О еврейско-русской дружбе», черносотенные и монархические круги начали травить его. Они считали, что православный богослов, преподающий в духовном заведении, не имеет права на подобные выступления. Митрополит Евлогий, который не выносил антисемитских

---

[1] Кузьмина-Караваева Е. Ю. Избранное. М., 1991, с. 361, 363.

[2] Яновский В. С. Поля Елисейские, с. 57.

выпадов, не прореагировал на эти нападки. Десятилетие парижской жизни, с 1925 по 1935 год, было для Федотова наиболее плодотворным в творческом плане. Первый год в Свято-Сергиевском институте он преподавал западные вероисповедания. После того как институт покинул епископ Вениамин Федченков, преподававший агиологию, этот предмет перешел к Федотову. Результатом изучения древнерусской святости явились его книги – «Митрополит Филипп» (1928) и шедевр агиологии – «Святые Древней Руси» (1931), а также «И есть и будет» (Размышления о России и революции) (1932), «Социальное значение христианства» (1933), «Стихи духовные» (1935). В это десятилетие публикуются в многочисленных эмигрантских изданиях его культурологические и исторические статьи, он становится широко известным в эмигрантских кругах православным публицистом. «Федотову пришлось вести полемику с теми, кто под влиянием апокалиптических событий нашего столетия пришли к обесцениванию культуры, истории, творчества. Многим казалось, что мир переживает эпоху заката, что Запад и Россия, пусть и поразному, идут к своему концу. Понять такие настроения, свойственные не только русской эмиграции, было нетрудно. Ведь, действительно, после Первой мировой войны началось последовательное разрушение тех институтов и ценностей, которыми жил XIX век. Нужно было изрядное мужество и стойкость, нужна была твердая вера, чтобы преодолеть соблазн "ухода в себя", пассивности, отказа от созидательной работы. И Федотов этот соблазн преодолел» [1].

Взрыв очередного возмущения против Федотова прогремел после его статьи в «Новой России» от 15 октября 1936 года, посвященной Долорес Ибаррури. В 1936 году она появилась в Париже и несколько раз выступала на митингах. В Испании в это время полыхала Гражданская война, в которой принимали участие нацистская Германия и большевистская Россия. Характеризуя Пассионарию (так называли ее друзья и газеты), Федотов писал: «Передо мной портрет испанской героини, распространяемый во Франции друзьями испанской свободы. "Пассионария" перед микрофоном. Не лицо, а маска, искаженная судорогой страсти. Не романтическая Марсельеза, не прекрасная Марианна, в которых еще живут черты Афины-воительницы, а подлинное лицо революции. Все человеческое здесь сгорает: благородные чувства, идеи, идеалы... Остается страсть – бессмысленная и беспощадная. Такова несчастная Испания – не худшая из дочерей Европы...» Давая беспощадную характеристику Пассионарии, Федотов тем не менее заявляет: «...остаток политического долга, мысль о мировых отражениях испанской войны заставляет все же

[1] Прот. Александр Мень. Возвращение к истокам//Святые Древней Руси. М., 1990, с. 15-16.

занять позицию с внутренней дрожью и отвращением. Я с Пассионарией, потому что я с демократией» [1]. Сегодня нам трудно понять страсти тех лет и решить, кто же был прав в этом споре. Нам одинаково отвратительны коммунисты и нацисты. Роль генерала Франко, который однозначно казался современникам фашистским чудовищем, оценивается ныне историками совсем неоднозначно. По инициативе короля Хуана Карлоса в Мадриде поставлен памятник жертвам Гражданской войны. Этот памятник един — сегодня испанцы не делят своих погибших соотечественников на победителей и побежденных.

В конце 1936 года монархические круги русской эмиграции возобновили травлю Федотова. В газете «Возрождение» от 17 февраля 1937 года появилось стихотворение некоего Горянского «Богословский институт». Я процитирую его полностью, чтобы яснее стали упреки монархических и черносотенных кругов, адресованные Федотову:

Богословский институт
Пешеходы чуют носом.
Там ни шваброй ни метут,
Ни уборки нет отбросам.
Нет хозяйственной руки,
Диво ли, что в мраке сизом
Пауки-крестовики
Вьют мережки по карнизам.
Поразительный эффект:
Сколько знает изворотов
Этот пакостный инсект,
Например мсье Федотов.
Все с молитвой и крестом,
Напряженный в чутком слухе,
Он морит себя постом,
Он — аскет... до первой мухи.
В жадных глазках муть и ложь,
Вот он ждет, капкан наладя,
Конскую скрывая дрожь,
Он, Федотов, страстный дядя.
И ему — он кавалер —
Все, что женственно, то близко.
На открытке, например,
Барселонская чекистка.
Богословский институт,
Я пою тебя в хорее.
То-то добрые пойдут
Из Парижа иереи!
В мир пойдут, чтоб поучать
Христианской вере твердой,

---

[1] ФЕДОТОВ Г. П. Защита России. Париж, 1988, с. 59.

Ставить красную печать
С Карло-Марксовою мордой.

Эта страстная жажда «чисток» не была порождением ленинско-сталинских приемов борьбы со своими врагами. На самом деле это один из архетипов русской ментальности, благополучно перенесенный на парижскую почву и процветавший в условиях эмиграции. Феномен эмиграции заключался еще и в том, что многие образцы поведения, не столь резко проявлявшиеся в России, в атмосфере свободы расцветали пышным цветом. Вульгарная ругань, к которой прибегали оппоненты Федотова, призывы к расправе над инакомыслящими — это феномены не только второй и третьей волн русской эмиграции. Они столь же отвратительно проявлялись и среди первой волны эмигрантов. Достаточно вспомнить мордобой, который произошел между Вышеславцевым и Ковалевским во время обсуждения богословской проблемы Софии. Публикация в газете «Возрождение» вызвала негодование митрополита Евлогия, который обратился с письмом к Георгию Петровичу. Федотов ответил митрополиту спокойно и взвешенно, сославшись на данные епископальной Церкви о зверствах, которые учиняли войска генерала Франко над побежденными коммунистами. Неизвестно, убедило ли это письмо митрополита Евлогия, но по-прежнему Федотов продолжал публиковать свои статьи в газете Керенского «Новая Россия».

В 1939 году впервые за 15 лет работы в Богословском институте он получил полугодовой отпуск. Федотов решил его использовать для научной работы и поэтому отправился в Англию. Незадолго до его отъезда Илья Исидорович Фондаминский создал «орден», о котором он мечтал всю свою жизнь. «Теория “интеллигентского ордена”», творившего русскую культуру, была если не изобретением Фондаминского, то, во всяком случае, его любимым детищем. В его определение русского интеллигента укладывались все выдающиеся деятели. Тут и Новиков, и Ленин, Чернышевский, Достоевский и Федоров, Чаадаев и протопоп Аввакум. Всех их объединял жертвенный гуманизм, все они страдали за свою веру. Рыцарский орден, неорганизованно действовавший в истории... Иногда совершенно открыто, иногда под влиянием насилия уходивший в подполье. И опять наступает время, когда тайный духовный орден сможет спасти основные ценности христианской цивилизации. Это, пожалуй, учение Фондаминского» [1]. Георгий Петрович, хотя скептически отнесся к затее Фондаминского, тем не менее, не желая его огорчать, вступил в этот «орден». Будучи близким к Богу еще со времен своего дореволюционного заключения в крепости, Фондаминский до сентября 1941 года, не принимал крещения. Крестился он в лагере. В этом же нацистском лаге-

---

[1] Яновский В. С. Поля Елисейские, с. 92.

ре Компьень оказалась и мать Мария. Фондаминский и там продолжал бурную деятельность – при его деятельном участии собирались кружки, читались рефераты, проходили собеседования. Там он и погиб, как подобает христианскому мученику.

В новогоднем номере «Новой России» за 1939 год Федотов опубликовал статью «Торопитесь!». В ней дан блистательный анализ ситуации, сложившейся в Советском Союзе к началу Второй мировой войны: «...коммунизма в России нет, а партия сохранила от коммунизма только имя. Все настоящие коммунисты или в тюрьме, или на том свете. Партия стала лишь необходимым аппаратом власти в тоталитарно-демагоическом режиме. Она лишь приводной ремень, передающий очередные приказы диктатора стране. Может быть, этот ремень излишен и чекистско-пропагандистский государственный аппарат справится один с этой задачей. Но что выиграет страна от сосредоточения всей страшной власти диктатуры в одних чекистских руках?.. Всякий бандит, овладевший государством, перестает отделять интересы этого государства от своих собственных. Сталин, как немецкие императоры в Петербурге в XVIII в., прежде всего хозяин России. Но хозяин хищнический, варвар, головотяп, который ради своих капризов или своей тупости губит землю, истощает ее силы. К естественному варварству прибавьте страх. Борьба за личную безопасность, за сохранение власти для тирана заслоняет все. Накануне войны он разрушает армию, чтобы обезопасить себя от заговоров, – в этом весь Сталин. Значит, торопиться надо со Сталиным, а не с советской властью или с коммунизмом. "Долой Сталина!" – сейчас единственный общенациональный лозунг для порабощенной России...

А что, если после свержения Сталина один из сталинцев займет его место: какой-нибудь Каганович, Жданов, Берия? Россия, конечно, не выиграет от простой смены тирана. Должен быть убран не один Сталин, а вся клика, им созданная, его поддерживающая... Кто должен сейчас занять место сталинцев в интересах национальной России? Разумеется, в случае переворота власть будет принадлежать тем людям, которые его совершили. Но удержат ли эти люди власть и надолго ли, это зависит от того, кто они. И здесь мы можем выразить свое убеждение, что Россия устала от чекистов, что она не хочет видеть в Кремле специалистов застеночного цеха. Ради России мы должны желать в настоящий момент, чтобы власть перешла в руки честных и беспартийных людей, специалистов государственной работы, а не расправы. Правительство красных командиров и инженеров, отдавших все силы обороне и хозяйству страны, – вот о чем мы должны просить Бога для России. Будут ли они выходцами из народа, детищами революции или сынами старой России и старой интеллигенции, это все равно. Символически было бы прекрасно соединение двух слоев – старой и новой России – в одной правитель-

ственной команде. Численный перевес явно будет на стороне рабоче-крестьянской России, созданной Октябрем. Вероятно, сохранится и символика Октября, нам здесь одним чуждая, другим ненавистная. От нас потребуется усилие ума и воли, чтобы признать желанное воплощение национальной России в новой форме "советской власти"» [1].

Эта статья Федотова, а также следующие за ней в «Новой России» вызвали бешенство в монархическом лагере. В газете «Возрождение» 3 февраля 1939 года появилась статья Семенова, в которой с новой силой возобновилась травля Федотова. В этой статье Семенов прибег к передергиваниям. Федотов отказывает Сталину в наличии каких-либо добродетелей: «Думают, что если тиран душит Россию, то обязательно в интересах Интернационала. Думают так единственно потому, что могут представить себе радикальное зло только в образе Интернационала и не догадываются, что служение Интернационалу тоже требует самоотречения, жертвенности — тех добродетелей, на которые Сталин не способен. Быть полновластным хозяином страны, связать навеки свое имя с ее историей и пожертвовать этой страной в интересах человечества, братства трудящихся, — поистине для этого требуется сверх-христианская жертвенность» [2]. Эти строки Федотова были поставлены ему в вину — якобы он увидел в Сталине «сверх-христианскую жертвенность». Статья Семенова стала последней каплей — митрополит Евлогий, прочитав статью в «Возрождении» и не познакомившись со статьей Федотова, созвал правление Богословского института. Митрополит потребовал, чтобы Федотову было выражено самое резкое порицание, поскольку его публицистическая деятельность приняла «характер опасный и угрожающий существованию Института, вызывая смущение и соблазн в русском обществе». Из коллег Федотова по Богословскому институту никто не прочитал его статьи в «Новой России», но тем не менее все без исключения присоединились к порицанию.

Живя в Лондоне, Федотов был лишен возможности вступить в полемику с коллегами. Порицание, вынесенное ему, неожиданно больно ранило его. Он сам вспоминал, что в этот тяжелый для него период он потерял сон и поседел. В архиве сохранилась переписка Федотова с коллегами, в том числе письма к нему о. Сергия Булгакова, о. Георгия Флоровского и других коллег. Сохранились также и копии писем Федотова. Вряд ли возможно выносить суждение об этом споре. Остается надеяться, что переписка рано или поздно будет опубликована — она представляет несомненный интерес не только для более глубокого понимания Георгия Петровича Федотова, но и для истории русской эмиграции.

---

[1] Федотов Г. П. Торопитесь!//Защита России, с. 214, 215.

[2] Там же, с. 214.

Важно, что Федотов, оставаясь членом ученой корпорации, не счел для себя возможным вынести полемику на страницы печатных изданий. Ему неоднократно предлагали это сделать о. Лев Жилле, который издавал небольшую газету в Англии, Бердяев предлагал высказаться в «Пути», предлагали выступить и «Последние новости». Федотов в своем письме правлению Богословского института высказался о том, насколько вредна ориентация на правые круги русской эмиграции. Тем более что правые, монархические круги ни материально, ни морально не поддерживали Богословский институт. В это же время «Возрождение» начало травлю о. Сергия Булгакова. В одном из писем Федотов указывал, что своим постановлением правление Богословского института создает «впечатление, что оно считает возможным нарушать свободу церковной и национальной работы своих членов». Страсти вокруг постановления разгорались — слухи о том, что Федотов может покинуть институт, взволновали студентов, которые написали ему коллективное письмо, выражая свою любовь и уважение, и просили его не оставлять института. Члены «Православного дела» настаивали на том, чтобы Федотов ни в коем случае не покидал института. В это время вышел очередной, 59-й номер «Пути» за 1939 год с громкой статьей Бердяева «Существует ли в православии свобода мысли и совести?», в которой он выступил в защиту Федотова: «Оказывается, что защита христианской демократии и свободы человека недопустима для профессора Богословского института. Православный профессор должен быть защитником Франко, который предал свое отечество иностранцам и утопил народ свой в крови. Совершенно ясно, что осуждение Г. П. Федотова профессурой Богословского института было именно политическим актом, глубоко компрометирующим это учреждение» [1]. К сожалению, статья вызвала противоположный эффект — профессора Богословского института решительно высказались против дальнейшего сотрудничества в «Пути» и намеревались коллективно ответить на обвинения Бердяева.

Весной 1939 года Бердяев писал Федотову в Лондон: «...я получил из Богословского Института бумагу, копию которой пересылаю Вам. Я согласен напечатать этот документ с моим ответом. Объяснение Богословского Института совершенно неубедительно и противоречиво. Верно лишь то, что не было употреблено слово "ультиматум", по-моему, фактический, моральный (не юридический) ультиматум был. Может быть, Вы со своей стороны напишете ответ? Я основываюсь главным образом на данных, сообщенных мне Ел. Ник. (Еленой Николаевной Федотовой, которая оставалась в этот период в Париже. — *С. Б.*) и матерью Марией.

---

[1] Бердяев Н. А. Существует ли в православии свобода мысли и совести?//Путь, 1939, № 59, с. 47.

Боюсь, что моя статья очень ухудшила Ваше положение и создала Вам новые затруднения... Моя статья создала ряд затруднений для "Пути". Ряд сотрудников отпадает. Поэтому те, которые остаются верны "Пути", должны более энергично писать в журнале, иначе журнал не может существовать... Меня глубоко тронуло Ваше письмо. Вы правы, что я человек одинокий и действую одиноко. Думаю, что Вы меня понимаете лучше других. Но у меня характер слишком страстный и склонный к действиям очень резким. Сейчас у меня создался конфликт с Андерсоном [1], который думает, что я нанес тяжелый удар Богословскому Институту и "Пути", и еще более резкий конфликт с Вышеславцевым, с которым придется в деятельности разойтись. Общество Защиты Христианской Свободы, по-моему, оказалось мертворожденным. Вялость, разногласия, неимение задач. Франк отказался...» [2]

Конфликт в Богословском институте выявил те опасные тенденции, которые наметились не только в этом духовном учреждении, но и в Русском Христианском Студенческом движении. Об этих опасностях в середине 30-х годов предупреждал Бердяев: «Сейчас в мире есть два типа молодежи: одна ищет прежде всего христианской правды в полноте жизни личной и социальной, другая ищет прежде всего силы и власти. Второй тип можно было бы назвать фашистским, хотя термин этот требует уточнения. Но пора наконец решительно сказать, что фашизм, особенно немецкий, носит резко антихристианский характер. Фашизм по своей идеологии есть языческий натурализм, возврат к языческому, дохристианскому обоготворению государства и национальности... Националистические же инстинкты, сопровождающиеся жаждой насилия, должны быть просветлены, с их грубыми проявлениями необходимо беспощадно бороться. Соловьев достаточно выяснил, что между национализмом и национальностью такое же различие, как между эгоизмом и личностью. Национализм несоединим с христианством, он противоположен христианской вселенскости, не знающей различия между иудеем и эллином. Воинствующий национализм есть сейчас величайшая опасность для самого существования человечества... Уклон к милитаризации в работе с молодежью может быть совершенно бессознательным, он может быть незаметным потаканием непросветленным инстинктам молодежи... когда перед руководителями и главными деятелями Движения станут вопросы о сознательном отношении православия, христианства

---

1 Павел Францевич Андерсон (1894 – ?). Поль Андерсон – один из деятелей американской YMCA, способствовавший созданию Богословского института и материально поддерживавший его, а также издание журнала «Путь».

2 Выдержки из писем Н. А. Бердяева к Г. П. Федотову //ВРХСД, 1978, № 124, с. 117-118.

ко всей полноте жизни, ко всем сферам жизни, когда лозунг "оцерковление жизни" перестанет быть формальным и означать лишь формальную верность православной церкви, а станет творческим раскрытием христианства на всем поле жизни культурной и социальной. Тогда невозможным станет совмещение внутри Движения православного благочестия с языческими инстинктами плоти и крови, принявшими обличье бессознательной традиции... Хождение в церковь по воскресным и праздничным дням не есть еще оцерковление жизни. Борьба за ценность и достоинство человеческой личности, которые сейчас подвергаются осмеянию и со всех сторон подвергаются угрозе, борьба за свободу духа и духовность жизни есть христианская задача и христианский лозунг. Также христианская задача есть борьба за духовную культуру и ее ценности и за социальную справедливость в отношении человека к человеку...» [1]

Конфликт в Богословском институте произошел накануне Второй мировой войны – буквально за несколько месяцев до ее начала. Война развела идейных противников в русской эмиграции по двум противоположным лагерям. Черносотенная и монархическая группа эмигрантов восприняла войну как призыв окончательно и бесповоротно расправиться с большевиками. Многие из эмигрантов вступали в нацистскую армию, а затем, когда возникла Российская освободительная армия, в ряды РОА, которую возглавлял бывший советский генерал Власов. Другая часть эмиграции встала в ряды Сопротивления и выступила против нацистской оккупации Франции. В нацистских лагерях погибли организаторы и вдохновители «Православного дела» – мать Мария Скобцова, священник Дмитрий Клепинин, Илья Фондаминский. Были расстреляны нацистами активные участники французского Сопротивления Борис Вильде и Оболенская. За три недели до начала войны Федотов вернулся из Англии. Как обычно, в каникулярное время он предпринял одну из своих регулярных поездок на велосипеде по французской провинции. Узнав о начале войны, он вернулся в Париж. Французская армия терпела одно поражение за другим. Началось повальное бегство из Парижа, который мог стать ареной боевых действий. Федотов вместе с семьей держал путь в Аркашон, где в это время уже осели Бердяев и Фондаминский. Однако на время он застрял на острове Олерон вместе со своим спутником, сыном известного русского писателя Вадимом Андреевым. После перемирия, заключенного между разгромленной Францией и нацистской Германией, Федотов возвращается в Париж. Время, проведенное на острове Олерон, он употребил для перевода Псалмов на русский

---

[1] Бердяев Н. А. Об идейном кризисе Движения (Задачи движения и грозящие ему опасности)//ВРХД, 1993, № 168, с. 56-59.

язык. Федотов всегда был сторонником перевода богослужений на русский язык. В Париже над ним нависла угроза расправы со стороны «правых» кругов русской эмиграции, которые обвиняли его в симпатиях к большевикам. Однако в течение двух лет, начиная с 1939 года, нацисты были союзниками большевиков и поэтому не спешили расправиться с теми, кто им симпатизировал. Неожиданно Американский Еврейский рабочий комитет составил список лиц, которые оказались на оккупированных территориях, но имели право на эмиграцию и въезд в США без каких-либо ограничений и формальностей, связанных с визами. В этот список были включены Фондаминский, Бердяев и мать Мария. Но они наотрез отказались покинуть Париж. «Неужели Вы не понимаете, что лучшая участь для писателя – это быть расстрелянным за то, что он писал?» – убеждал Бердяев. Фондаминский убеждал жену Георгия Петровича: «Неужели Вы не понимаете, что то, о чем мы писали, хотя могло называться демократией, социализмом, но все это делалось во имя Христа, для христианства. Почему Вы не хотите, чтобы Георгий Петрович пострадал за Христа?» Неожиданно колебавшегося Федотова поддержал митрополит Евлогий. Он благословил его на отъезд – поведение значительной части русских эмигрантов в оккупированном Париже сломило митрополита. Ему казалось, что дело его жизни – создание духовного центра в эмиграции, погибло. Федотов подал в отставку. Отныне он уже не считался профессором Богословского института.

5

Перейдя нелегально демаркационную линию в конце ноября 1939 года, Федотов оказался на территории, свободной от немцев. Жена и дочь Федотова тоже покинули Париж и перешли демаркационную линию в другом месте. Добравшись до Марселя, Георгий Петрович был арестован за нелегальный переход границы и отправлен в концентрационный лагерь. Но благодаря заступничеству представителя Американского Красного Креста на юге Франции Д. И. Лаури он вскоре был освобожден. Чтобы ускорить отъезд из Франции (жена и дочь добирались до Америки другим путем), Федотов решил плыть на пароходе «Альсина», который отправлялся в Бразилию через Дакар. 15 января 1941 года пароход отплыл из Марселя. В Дакаре пароход был задержан англичанами для досмотра. Представители французского правительства Виши оказали сопротивление. В течение четырех месяцев пароход задерживался в порту. Федотов после шестилетнего перерыва возобновляет дневник. Он записывает в этот период: «Целый день я приучал себя к мысли о лагере. Я убежден, что скоро освоился бы с нею. Теперь "реальная" земная опасность для меня утратила много своей остроты. О, я не мню себя

стоиком или аскетом. Старый трус еще жив. Но точно совершающееся со мною не доходит до глубины сознания. Во всем вокруг появилось что-то призрачное, что свойственно или воспоминанию, или воображению. Это не рост духовности, но угасание времени. Как таковое, скорее отрицательное явление: начало смерти. Весь вопрос в том, что переживет? Что воскреснет? Есть ли чему воскресать?»

Во время вынужденной задержки в порту Дакара почти всем пассажирам запретили сходить на берег. Благодаря ученику Фердинанда Лота, директору Африканского музея в Дакаре, Федотову разрешили бывать на берегу. Он использовал это время для научных занятий в музее. Он настолько изучил историю Экваториальной Африки, что по приезде в Нью-Йорк прочел лекцию, посвященную ее истории. Утро начиналось с присутствия на доминиканской мессе, затем он изучал португальский язык и совершенствовал свои знания древнееврейского. В дневнике он отмечал: «Сколько раз море, вернее, стоянки в портах, огни судов и берега, звездные ночи, переносили меня на Волгу. И сердце вспоминало – слабый намек на прежний трепет – ощущение таинственной полноты жизни, притаившегося ожидания любви, которая придет. Знаю, здесь уже не придет. Но будет ли ответ там?

Здесь, в этом моменте, все доступное мне в религиозном опыте. И как мало в нем христианского! Рассветы и закаты над морем для меня подлинно "творятся" (Пильняк) каждый день. И это моя мистерия, которая каждый день возвращает мне веру в Бога более несомненно, чем ежедневная месса доминиканцев, на которой я присутствую. Туда, на мессу, я должен что-то принести с собой и бороться – эти короткие полчаса, – чтобы не расплескать совершенно. А от зари и звезд в меня нисходят токи сил (благодать или природа?), которых хватает на полдня» [1]. Спустя четыре месяца французское правительство поняло бесплодность переговоров, и пароход вернулся в Марокко. В порту Касабланки пассажиров выгрузили и отправили в глубь пустыни, в казармы военного лагеря. Здесь Федотова настигло известие о нападении Гитлера на СССР. Многие пассажиры злополучного парохода застряли в Марокко до конца войны, а некоторые погибли на строительстве дороги через Сахару. Федотову повезло и на этот раз – в лагерь прибыли билеты на испанский пароход, присланные Еврейским рабочим комитетом. Через две недели Федотов из Кадикса отплыл в Испанию. Последние недели в Европе он провел в Севилье, испанской провинции, которая оставалась не тронутой Гражданской войной. На крохотном пароходе разместилось свыше тысячи пассажиров, скот. Путешествие продолжалось ровно месяц – десять дней пароход вынужденно простоял в Лиссабоне. Во время плава-

---

[1] ФЕДОТОВА Е. Н. Георгий Петрович Федотов, с. XXX-XXXI.

ния вспыхнул сыпной тиф, первыми умирали истощенные старики. Пароход причалил в Нью-Йорке 12 сентября 1941 года, спустя восемь месяцев после того, как Федотов покинул негостеприимный Марсель.

Жена Федотова Елена Николаевна и дочь Нина уже ожидали его в США. Они добрались гораздо быстрее, хотя покинули Европу позже его. Первые три года Федотов прожил в Нью-Хейвене, будучи приглашенным профессором в Богословской школе при Йельском университете. В этот период он начинает работу над большим трудом – «Русское религиозное сознание», – который он писал на английском языке и который был адресован культурной элите Запада. В 1943 году он принял предложение и начал преподавать в русской Православной семинарии, в которой оставался профессором до самого конца жизни. В США перебирались его молодые друзья из Франции. В Нью-Йорке они группировались вокруг «Нового журнала», где часто происходили их встречи. Василий Яновский, также перебравшийся в США, вспоминал: «Нам представлялось, что после такого светлого подвига (имеется в виду победа СССР над нацистской Германией. – *С. Б.*) в паре с Европою что-то неминуемо тронется с места, сдвинется даже в сталинской Руси. СССР вернется по праву в Европу, и Европа опять сольется с Россией. Именно это Федотов желчно отрицал. Он умолял, грозил и проклинал. По его вещему слову, как я уже писал, Россию надо всячески удерживать за пределами Европы, не пускать ее дальше исторических границ: иначе конец западной культуре! По мнению Федотова, даже этнический тип русской толпы в больших городах уже изменился, судя по кинорепортажам и снимкам в журналах. Азия изнутри перерождала Россию – пожирала часть Европы... Подобно Черчиллю, но значительно раньше, Федотов утверждал, что Советскую Россию надо держать подальше от Европы, а Европу целиком временно заморозить, иначе все прогнившие части развалятся и не будет больше Европы! Я с ним спорил. Но теперь вынужден признать, что основная его интуиция была правильной. Вообще, всей своей правды о России, о ее истории, церкви, даже народе Федотов, по-видимому, не решался высказать. Россия должна надолго вернуться в Европу школьницей, младшей сестрою, или ее спеленают, отбросят на Восток, расчленят!» [1]

Свято-Владимирская семинария была образована в 1938 году. Ее образованию предшествовало решение 6-го Всеамериканского церковного Собора, который проходил в 1937 году в Кливленде. В решении Собора говорилось, что для того чтобы обеспечить Американской Православной Церкви будущее, необходимо создать духовную школу. 3 октября 1938 года митрополит Феофил отслужил молебен в храме Святой Тро-

---

[1] Яновский В. С. Поля Елисейские, с. 68, 55-56.

цы в Бруклине и торжественно освятил открывшуюся Свято-Владимирскую семинарию. Вскоре было найдено временное помещение для семинарии на территории епископальной семинарии в Челси, в центральном районе Нью-Йорка — на Манхэттене. Преподавателей катастрофически не хватало, на первый курс в течение нескольких лет поступало всего несколько человек, за плечами у которых было лишь среднее образование. В конце Второй мировой войны положение резко изменилось — в США хлынули эмигранты, в том числе и русские, из Европы. Начали приезжать и крупные ученые-богословы. Когда в Кливленде в ноябре 1946 года состоялся 7-й Всеамериканский церковный Собор, Федотов вместе с П. П. Зубовым по поручению митрополита Феофила составили памятную записку для Собора. В ней они обосновывали необходимость реорганизации семинарии. Они рекомендовали Собору пригласить для преподавания в семинарию русских ученых с мировым именем и прилагали список возможных кандидатов. Среди них были Н. О. Лосский, Н. С. Арсеньев, протоиерей Георгий Флоровский (приглашенный по настоянию Федотова), Е. В. Спекторский, А. А. Боголепов.

Собор принял эти рекомендации, и в июле 1948 года на основе принятого решения об укреплении преподавательского состава Синод американских епископов переименовал семинарию в Свято-Владимирскую академию. 18 июня 1948 года университетский совет штата Нью-Йорк выдал академии временное удостоверение, признав, что она является высшим учебным заведением. После войны резко расходятся пути Федотова с друзьями, оставшимися в Париже. В первую очередь — с Бердяевым, который склонялся к тому, чтобы признать высшую миссию СССР, сыгравшего решающую роль в победе над нацизмом. Федотов внимательно следит за визитом митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) в Париж и за переговорами, которые там происходят, о возвращении парижан под юрисдикцию Московского патриархата. Он пристально анализирует данные об открытых храмах и монастырях на территории СССР, которыми оперирует митрополит Николай. Все это вызывало у Георгия Петровича резкий скепсис. Карандашом он записывает: «...м. Николай заявил в Париже 29.VII.1945: 20 000 приходов, 30 000 священников, 10 богословско-пастырских школ и семинарий, Богословский институт в Москве, 87 монастырей (3 в Киеве), Киево-Печерская лавра (70 человек), Троицкая лавра...» [1] Он продолжает работу над вторым томом «Русского религиозного сознания». В это же время вместе с профессором Е. В. Спекторским Федотов создает проект устава Свято-Владимирской семинарии, который сохранился в его архиве. В послед-

---

[1] Архив Г. П. Федотова в Колумбийском университете. Бахметьевский архив. США.

ний период своей жизни в Америке он очень остро чувствовал свое одиночество. Когда парижская молодежь — Василий Яновский, Елена Извольская, И. Манциарли и Лурье начали издавать журнал «Третий час», «журнал экуменического и пореволюционного толка», в нем не нашлось места для работ Федотова. Его непримиримое отношение к СССР и Сталину вызывало отталкивание даже у молодежи, которая любила и ценила его. Им тогда казалось слепотой отказывать СССР в несомненных добродетелях, приобретенных за время Второй мировой войны. Яновский вспоминал, как огорченный Федотов говорил издателям «Третьего часа»: «Теперь между нами настоящих расхождений еще нет. Вы хотите разгрома немцев и торжества сил демократии, того же и я жажду. Наши расхождения начнутся на следующий день после победы» [1].

Почти в безвоздушном пространстве — лишенный понимания и дружеской поддержки, работает Федотов над завершающим трудом жизни — двухтомником «The Russian Religious Mind». В предисловии к книге, поясняя задачи, которые он ставит в исследовании, Федотов пишет: «В мои намерения входит описание субъективной стороны религии в противовес ее объективным формам... Меня интересует сам человек, и прежде всего — человек религиозный, его отношение к Богу и к миру, к своим собратьям, причем отношение не столько эмоциональное, но также рациональное и волевое, отношение человека, взятое во всей целокупности. Эта цельность религиозной личности является тем невидимым центром, с помощью которого основной феномен не только религиозной, но культурной жизни обретает свое подлинное лицо и значение. История богословия, церковных служб, канонического права перестает быть собранием памятников старины лишь в том случае, если на них брошен луч света, исходящий от религиозного человека или от религиозного сознания. Сердцевиной этих исследований является, безусловно, изучение "духовной жизни" с точки зрения аскетически-мистической, формами которой могут по праву считаться и богословие церковных служб и каноническое право...» [2]

Подобный подход к проблемам религиозной жизни человека, к проблемам церковной истории и богословия до сих пор еще не претворен в жизнь. Существуют прекрасные и глубокие исследования, посвященные различным областям церковной и религиозной жизни, но они напоминают скорее разрозненные осколки, собирая которые, смутно догадываешься о существовании цельной, прекрасной картины. Обосновывая необходимость нового подхода к проблемам духовной жизни, Федотов настаивает: «Вера рассматривается как обращение Бога к человеку, не-

---

[1] Яновский В. С. Поля Елисейские, с. 55.

[2] Fedotov G. P. The Russian Religious Mind, vol. 1, p. IX.

жели как ответ человека на Божественный призыв. Такой подход делает упор на объективные, неизменяющиеся элементы религии. Человеческая сторона религии с легкостью отбрасывается прочь со всеми атрибутами психологизма. Я не отрицаю сверхъестественного пророческого характера христианства как религии Апокалипсиса. Однако я верю, что ее претворение в жизнь начинается с ответа человека на Божественный призыв. История христианства – история такого ответа, его культура – это культура обретения такого опыта. История и культура являются, по существу, человеческими составными религии» [1]. Признавая ценность истории и культуры, Федотов отводил им место и в Вечности. Он считал, что подлинные шедевры человеческой культуры займут подобающее место в Небесном граде Иерусалиме, о котором пророчески говорит Апокалипсис. Отдавая должное заслугам Федотова, протоиерей Александр Мень отмечал: «...из русских мыслителей, наряду с Владимиром Соловьевым, Николаем Бердяевым и Сергеем Булгаковым, Федотов больше всего сделал для глубинного осмысления природы культуры. Корень ее они видят в духовности, в вере, в интуитивном постижении Реальности. Все, что производит культура: религии, искусства, социальные институты, – так или иначе восходит к этому первичному источнику. Если психофизические свойства человека – дар природы, то его духовность – дар, обретенный в запредельных измерениях бытия. Этот дар позволяет человеку прорвать жесткий круг естественного детерминизма и создавать новое, небывшее, идти навстречу космическому единству. Какие бы силы ни тормозили это восхождение, оно будет совершаться вопреки всему, реализуя заложенную в нас тайну.

Творчество, по Федотову, имеет личностный характер. Но личность не изолированная единица. Она существует в живых взаимосвязях с окружающими личностями и средой. Так создаются сверхличностные, но индивидуальные облики национальных культур. Принимая их ценность, Федотов стремился увидеть их неповторимые особенности. И в первую очередь эта задача стояла перед ним, когда он изучал истоки русской духовной культуры, стремился найти вселенское в отечественном и одновременно – национальное воплощение вселенского в конкретной истории России» [2]. Неизвестно, был ли знаком Федотов с трудами католического богослова и культуролога Кристофера Доусона, который по инициативе протоиерея Георгия Флоровского в середине 50-х годов был приглашен преподавать в Гарвард. Но многие интуиции Федотова относительно взаимоотношений культуры и религии, роли религии в развитии национальных культур совпадали со взглядами английского бого-

---

[1] Ibid., p. X-XI.

[2] Прот. Александр Мень. Возвращение к истокам, с. 17.

слова, изложенными им еще в конце 20-х годов. В предисловии к двухтомнику Федотов пишет: «Означает ли это, что проблема открытия русской религиозной души должна быть отвергнута как нереальная или мифическая? Напротив, по религиозным и культурным причинам я верю, что феномен как русской души, так и русского религиозного сознания существует. Но их чрезвычайно трудно сделать предметом научного исследования, иными словами, облечь в точные научные концепции. Всякая коллективная жизнь представляет собой единство в многообразии: она проявляется лишь в индивидуумах, каждый из которых отражает лишь отдельные черты, присущие всем. Мы не можем рассматривать отдельного индивидуума как представителя общества, как не можем суммировать отдельные свойства, которые противоречат друг другу и трудно совместимы. Единственный путь, на котором можно преодолеть эти трудности, видится в том, чтобы отобрать определенные типы, которые являются представителями различных духовных групп и которые в своей совокупности, если они правильно отобраны, могут представить все общество» [1].

Впервые этот метод, и весьма удачно, Георгий Петрович применил при написании своей книги «Святые Древней Руси». За прошедшее двадцатилетие со времени создания этой книги расширился кругозор и существенно увеличился багаж знаний. Обогащенный накопленными знаниями, умудренный жизненным опытом, Федотов завершает работу над двухтомником. Первыми его рецензентами были профессора М. Карпович, Георгий Вернадский и Роман Якобсон. Их советы, правка недостаточно совершенного английского помогли Федотову завершить работу над этой книгой, и доныне еще не пришедшей в Россию. Формулируя свое научное кредо, Федотов писал: «Я же взялся за это дело, будучи убежденным, что в исторической науке отправным пунктом служит не анализ, а синтез, некоторый тип предварительного синтеза, пусть даже интуитивного и субъективного. Анализ становится вторичным, предназначенным для проверки и модифицирования первичной формы синтеза. Наука о русской религии еще не достигла завершающей стадии. На протяжении более чем столетия лучшие умы в области истории литературы и Церкви изучали источники, собирали материалы и писали превосходные монографии, а в результате проблемы истории духовной жизни даже не были поставлены. А если нет проблем, то нет и ответов. Но исторические проблемы обнаруживаются лишь благодаря предварительному, четко очерченному и содержащему вызов синтезу» [2]. Говоря о целях, которые он поставил перед собою, начиная исследование, Федо-

---

[1] FEDOTOV G. P. The Russian Religious Mind, p. XIV.

[2] Ibid., p. XV.

тов отмечал: «Духовная жизнь и этика, несмотря на глубинные связи с традицией, развиваются более свободно, нежели объективные элементы, и в этом плане они сродни религиозному искусству. Степень субъективности различных сфер религиозной жизни определяет их ценность как исторических источников. Это различие между объективными и субъективными элементами чрезвычайно велико у христианских народов, унаследовавших догматы и богослужебную практику, таинства и обряды от иноземных и давно почивших цивилизаций. В обществе, каким была Древняя Русь, не имевшая собственного богословия, сохранявшая в неприкосновенности литургический строй и молитвы, которые она унаследовала от Византии, богословие и церковное богослужение не могут послужить историческими источниками для исследователя русского религиозного сознания. Поэтому собственно духовная жизнь, этика, искусство и религиозно окрашенные социальные нормы станут главными предметами данного исследования» [1].

Небольшую, но благодарную аудиторию Георгий Петрович обрел в США, когда Г. И. Новицким были затеяны публичные лекции при Обществе друзей Богословского института в Париже. Изредка его статьи публиковались в «Новом журнале», а также в эсеровском журнале «За свободу». В этот период он близко сдружился с профессором Карповичем и четыре года проводил лето на его даче в Вермонте, на границе с Канадой, где природа так напоминает Россию. В этот период он любил цитировать стихотворение Алексея Эйснера, героя Гражданской войны в Испании, который накануне Второй мировой войны вернулся в СССР и попал в сталинские лагеря:

Надвигается осень. Желтеют кусты.
И опять разрывается сердце на части.
Человек начинается с горя. А ты
Простодушно хранишь мотыльковое счастье.
Человек начинается с горя. Смотри:
Задыхаются в нем парниковые розы.
А с далеких путей в ожиданьи зари
О разлуке ревут по ночам паровозы...
...Вот и все. Только темные слухи про рай...
Равнодушно шумит Средиземное море.

---

[1] Ibid., p. X. Пока двухтомник остается недоступным для российских читателей – первый том вышел в 1946 году, второй – лишь много лет спустя после смерти Георгия Петровича. Его подготовил и издал (вместе с первым томом) выдающийся византинист и богослов, профессор-протопресвитер Иоанн Мейендорф в 1965 году.

Потемнело. Ну что ж. Уплывай. Умирай.
Человек начинается с горя [1].

Последние годы его жизни были омрачены конфликтами с Георгием Флоровским, который с 1949 года исполнял обязанности декана Свято-Владимирской академии. «По болезни Георгий Петрович часто пропускал занятия в институте богословия (так оригинально В. Яновский называет Свято-Владимирскую академию. — *С.Б.*). Его непосредственный начальник о. Флоровский, единственный современный крупный русский теолог, вышедший из среды иереев, а не бывший «интеллигент, писатель, общественный деятель», человек желчный и обиженный «разными Бердяевыми», почему-то не доверял болезни Федотова, во всяком случае, не проявлял особой нежности и грозился его исключить. На этой почве между ними даже возникали распри, ничего общего с патристикою не имеющие. Так что когда о. Флоровскому пришлось отпевать Георгия Петровича, то некоторые восприняли это как временное торжество врага» [2]. Первые приступы болезни сердца Федотов ощутил еще в Париже, накануне Второй мировой войны. Это было заболевание коронарных сосудов сердца, которое в конце концов свело его в могилу. Первый серьезный приступ он перенес в январе 1950 года, но прежний образ жизни менять не стал. Лето 1951 года он проводил в американской провинции, в Бэконе. Когда он почувствовал ухудшение, то сам пришел в местную больницу. Жене писал: «Благодаря Синему Кресту (благотворительной организации. — *С. Б.*) здесь почти бесплатно, и уютно, и чисто, и тихо...»

«Под вечер, — рассказывала медсестра, — он сидел на диване в общей гостиной, с книгою и обязательной чашкою чая.

Это был некий чудесный и сложный акт в жизни Федотова: чай и книга — нераздельные. Сестра в последний раз видела его именно за этим занятием: пил глазами и губами, изогнувшись в халате. Когда она спустя пять минут вернулась в залу, Георгий Петрович был уже мертв. Оставалось перевезти тело в Нью-Йорк и похоронить. Этим занялся один из новых друзей Федотова, Зубов, не знавший основных фактов биографии Георгия Петровича. Комнатка, где ютился профессор, при теологическом институте (имеется в виду Свято-Владимирская академия. — *С. Б.*) оказалась запертою, а ключ застрял где-то в вещах покойного, между тем похоронное бюро настаивало на том, чтобы усопший был облачен в черную пару (как говорится, dignified), и местный друг Федотова, ничтоже сумняшеся, купил в магазине готового платья новенький темный

---

[1] Эйснер Алексей. Надвигается осень...//Мы жили тогда на планете другой. М., 1994, т. 3, с. 108-109.

[2] Яновский В. С. Поля Елисейские, с. 71.

костюм для покойного. По американскому обычаю ему подкрасили щеки и губы, в гробу, посредине собора (на Ист Второй улице), Федотов полулежал, как-то неосновательно, почти порхал. Я знал, что за последнюю четверть века Георгий Петрович ни разу не обзавелся новым платьем по мерке. И было больно смотреть на этот добротный пиджак, в котором его собирались хоронить» [1].

6

Первый том собрания сочинений Георгия Петровича Федотова выходит в 1996 году, когда России следовало бы отмечать 110-летие со дня рождения выдающегося русского мыслителя. Настоящее прочтение его наследия еще впереди — выздоравливающая Россия не раз будет обращаться к его книгам и статьям. В 1950 году, за год до смерти, Федотов опубликовал в нью-йоркском журнале «Народная правда» статью «Республика Святой Софии». Эта работа — своеобразное завещание Федотова сегодняшней России: «История судила победу другой традиции в русской церкви и государстве. Москва стала преемницей одновременно и Византии и Золотой Орды, и самодержавие царей — не только политическим фактом, но и религиозной доктриной, для многих почти догматом. Но когда история покончила с этим фактом, пора вспомнить о существовании иного крупного факта и иной доктрины в том же самом русском православии. В этой традиции могут почерпать свое вдохновение православные сторонники демократической России... Всякая теократия таит в себе опасность насилия над совестью меньшинства. Раздельное, хоть и дружеское, сосуществование церкви и государства является лучшим решением для сегодняшнего дня. Но, оглядываясь в прошлое, нельзя не признать, что в пределах восточно-православного мира Новгород нашел лучшее разрешение вечно волнующего вопроса об отношениях между церковью и государством» [2].

В конце тома прилагается примерный план собрания сочинений Г. П. Федотова. Составители и издатели вполне отдают себе отчет, насколько трудным делом является осуществление этого проекта. И все же, несмотря на множество трудностей, мы рассчитываем, что когда-нибудь удастся осуществить издание собрания сочинений. Данный том был подготовлен во многом благодаря усилиям кандидата философских наук М. Г. Галахтина, который первым в России защитил диссертацию, посвященную творчеству Г. П. Федотова. Вдохновителями предпринятого издания были ныне покойные — профессор-протопресвитер Иоанн Мейендорф и протоиерей Александр Мень. Немалую помощь в издании

---

[1] Там же.

[2] ФЕДОТОВ Г. П. Республика Святой Софии//Путь, 1987, № 10-11, с. 17.

оказал один из издателей трудов Г. П. Федотова – протоиерей Михаил Аксенов-Меерсон, живущий ныне в США. Финансовая помощь была оказана американским фондом RBR (Religion books for Russia) и лично главой этого фонда – Софьей Сергеевной Куломзиной. Немалая поддержка была оказана и представителем этого фонда в России – Еленой Дорман. Приношу благодарность саратовскому журналисту и краеведу Сергею Эдуардовичу Лукину, предоставившему для данного издания редкие фотографии Федотова из саратовских архивов. Основой для биографического очерка послужила работа вдовы Георгия Петровича – Елены Николаевны, опубликованная в 1967 году и предварявшая сборник статей Г. П. Федотова «Лицо России», изданный в Париже благодаря усилиям Н. А. Струве.

Сергей Бычков

Письма бл. Августина

(Classis Prima)

Для истории духовной культуры письма современников имеют почти такое же значение, как юридический документ для истории общественного строя. Более чем всякий другой источник они позволяют заглянуть в круг интересов, настроений и умственных исканий эпохи; уловить зарождение идей, еще не оформленных, еще полных противоречий, на которые система еще не успела положить свою дисциплинирующую руку. Письма поэтому особенно ценны, когда мы имеем дело не с законченным миросозерцанием, а с его развитием, с первыми попытками его построения.

Научное исследование идей блаженного Августина в последние годы, по-видимому, вступило в новый фазис. После капитальных трудов, стремившихся к синтетическому построению религиозно-философской системы Августина в ее всемирно-историческом значении, исследователи последних лет ставят своей задачей скорее выяснить, как эта система создавалась, из каких часто противоположных элементов она сложилась. Центральной проблемой в этих изысканиях является вопрос о том, когда и как Августин-неоплатоник сделался христианином, из искателя истины, философа стал ее мнимым обладателем, апологетом церкви[1]. Этот вопрос может быть выяснен путем тщательного анализа первых произведений Августина, написанных им в период, непосредственно следующий за тем моментом его жизни, который сам он называл своим «обращением»[2].

После работ Becker'a[a], Thimme[b] и других трудно сомневаться в том, что весьма важная полоса в его духовном развитии лежит далеко впереди за той чертой, которой сам он в «Confessiones»[3]

---

[a] Becker. Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwickelung.

[b] Thimme. Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung.

рассекает свою жизнь на две половины: греховное прошлое и христианское настоящее. А если так, то следы этой эволюции мы должны открыть и в переписке Августина, сохранившейся до нас от этого периода его христианской жизни. A priori мы можем ждать от нее интересных указаний и намеков для реконструкции духовного развития Августина.

До нас дошла огромная переписка Августина, составляющая целый том патрологии Миня[a, 4]. Но из этой массы материала первая часть — «classis prima», — к которой отнесены все письма, составленные ранее 395 г. — года посвящения Августина в епископы, — содержит всего 30 писем, из которых к тому же 7 написаны не Августином. Нельзя сказать, чтобы издания этих писем удовлетворяли всем научным требованиям. Самым удобным остается пока издание бенедиктинцев XVII века (перепечатанное Минем), которые привели в более или менее строгий хронологический порядок хаотический материал рукописей. Издание Венской академии[b] еще не закончено, и самое важное обещание «Praefatio» еще не появлялось. Судя по характеру самого издания, нельзя быть уверенным в том, что оно даст нам нечто большее, чем чисто палеографическое исследование. Вышедшие тома не носят никаких следов предварительной реально критической обработки материала. Даже года составления писем — хотя бы приблизительные — не обозначены. Но ясно, насколько важно быть уверенными в точности датировок, когда мы имеем дело с построением эволюции.

Впрочем, не следует и преувеличивать трудностей. Бенедиктинцы позаботились обосновать свои приблизительные даты, исходя из содержания самих писем. Пределы возможной погрешности не превышают, мне кажется, одного года. Во всяком случае, эту неопределенность даты письма Августина разделяют с его трактатами и совершенно в той же самой степени. Я думаю, что W. Thimme идет слишком далеко в своем скептицизме, который, может быть, заставил его обратить слишком мало внимания на этот источник: «Genauere Daten anzugeben, sind wir nicht in der Lage. Zum Gluck haben wir sie zur Reconstruction der Entwickelung

---

[a] Migne. Patrologia latina, t.33.

[b] S. Aur. Augustini epistulae (Corpus scriptorum eccles. latin. Vol. XXXIII, sectio II).

Augustins nicht notig»[a] [5]. Он прав лишь в том смысле, что эта реконструкция возможна на основании одних трактатов и диалогов Августина. Но и сам Thimme часто ссылается на письма к Небридию[b]. Можно сожалеть, что он не исследовал этой переписки систематически, как она того заслуживает. Может быть, его понимание характера эволюции Августина обогатилось бы новыми, хотя и не первостепенными, чертами.

Однако главный интерес этих писем лежит все-таки не в этих черточках. Когда читаешь их одно за другим, становится до обязательности наглядна огромная перемена в духовной личности их автора. На протяжении нескольких страниц перед нами вырастает новый человек – другой Августин. Его интересы, метод мышления, взгляды и самый язык – все решительно меняется. Тридцать писем не могут, конечно, сколько-нибудь полно отразить эту эволюцию. Это случайные, отрывочные звенья. Если довериться им одним, они во многом могут привести к ошибочным выводам. Они не столько разрешают вопросы, сколько их ставят. Но в своей последовательности эти 30 писем дают такое живое и убедительное впечатление общего характера эволюции Августина, какое можно вынести еще разве только из изучения четырех фолиантов, заключающих его произведения этих лет. С такой именно целью я и подхожу к письмам Августина. Я отвлекусь от всех биографических – часто очень ценных – деталей, которые встречаются в них здесь и там, от интересных культурных и церковно-исторических сведений, которые они нам дают. Я буду рассматривать их как следы развития христианских идей и настроений Августина. Но прежде, чем перейти к ним, не лишне, может быть, напомнить несколько биографических фактов, которые будут служить нам хронологическими вехами. Как известно, осенью 386 г. Августин, миланский учитель красноречия, бросает свою кафедру и, удалившись в Cassiciacum, имение одного из друзей, проводит там несколько месяцев со своими учениками в философских досугах. Весной 387 г. он принимает крещение, едет в Рим, где хоронит свою мать, и в 388 г. возвращается на родину, в африканский городок Тагасту. Около трех лет он живет в уединении, в полумонашеской общине друзей, когда наконец в 391 г. избирает-

---

[a] THIMME. L. c., стр. 10.

[b] Которого он называет Тригецием: L. c., стр. 10, 240-243.

ся священником города Гиппона, где в 395 г. получает посвящение в епископы. Вот внешние факты.

В философском развитии Августина начало этого периода отмечено изумительной по своей энергии творческой работой. Он должен был окончательно преодолеть скептицизм академиков и, исходя из принципов неоплатонизма, построить систему рационально-идеалистического мировоззрения. Совершенно неверно было бы думать, что скептицизм толкнул его в объятия веры. Он не хочет знать ничего, кроме истины. «Quid enim aliud, quam veritatem invenire desidero?» [a, 6] — «Я ищу знания, а не веры» — ego quid sciam *quaero*, non quid credam [b], — говорит он в одном трактате, написанном в кассициакском уединении. Это именно «quaero». Он ищет, он еще не знает истины, по крайней мере *всей* истины [c]. В Кассициаке он растет на наших глазах. Что вчера было для него еще большим вопросом, сегодня принимает определенную формулу.

Четыре письма — первые письма нашего сборника — все проникнуты этой страстью искательства, импульсивной и беспокойной работой мысли, сквозь которую светит уже торжество первых завоеваний.

Вот первое письмо: Hermogeniano Augustinus. Оно трактует об «академиках», т.е. о скептиках новой Академии, и написано вслед за посланным Гермогениану диалогом: «Contra Academicos» [d]. Для знакомых с содержанием этого диалога письмо не даст много нового. Мы встречаемся здесь с своеобразной исторической концепцией Августина: за скептицизмом академиков он думал угадать тайное, эзотерическое учение [e]. И это учение должно было быть не чем иным, как идеализмом [f]. Для чего же понадобилось академикам это притворное сомнение? «Лучше было, — говорит Августин, — отвести чистую воду из источника Платонова под тень терновой изгороди, чем дать ей течь по открытому полю, загряз-

---

[a] Soliloquia II, 31.

[b] Sol. I, 8.

[c] Contra Academicos III, 43: «quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse» [7]. Ср. также: C. Ac. II, 22, De beata vita, 5.

[d] Epistula I, 3: «Ut scribis, quod Academicos vicerim» [8].

[e] Ep. I, 1: «excogitatam occultandi veri artem» [9].

[f] Ibidem: «quid sincerum de fonte Platonico flueret» [10].

няясь отовсюду вторгающимися животными». Мы знаем из диалога Августина [a], кого он здесь имел в виду. И следующая фраза письма позволяет догадываться об этом: «Разве не похоже на животных полагать, что душа телесна?» [11] Против материализма *стоиков* скептицизм казался Августину исторически полезным средством — «pro tempore accomodatum».

Вся эта теория представляется Августину его собственной догадкой, в истинности которой он не вполне уверен [b, 12]. Из диалога «C[ontra] Acad[emicos]» мы знаем, что она внушена ему несколькими намеками Метродора [13] и Цицерона [14 c]. Но благодаря ей он уверен, что борется не против академиков, а против буквального, поверхностного понимания их взглядов. «Я даже в шутку не посмел бы никогда напасть на академиков — на меня всегда влиял авторитет этих великих мужей... Я скорее подражал им, чем опровергал их». Уже эти первые слова письма говорят о глубоком уважении Августина к античной, «языческой» философии. Мы с удивлением читаем дальше, с какой горечью он сравнивает блестящий философский век академиков с печальной современностью. «В наш век мы уже не видим больше философов... В то время разные школы горели исканием истины... В природе вещей и душ чуялась высочайшая и сокровенная истина. А теперь — такая боязнь труда и беззаботность по части наук» [d]. Именно на современных, апатичных людей скептицизм может подействовать губительно. Они охотно успокоятся, узнав, что истина все равно недоступна, «и заснут в таком отупении, что не разбудят их и небесные трубы» [e]. Вот почему Августин счел должным «обрубить этот ненавистный канат» — desperatio veri, — который заграждал путь к познанию.

Уже второе коротенькое письмо — к Зенобию — бегло намечает положительное содержание той истины, которой живет теперь Августин. «Мы вполне, я думаю, согласны друг с другом в том, что все, чего касается телесное чувство — corporeus sensus, — ни одно мгновение не может пребывать неизменным, но все скользит, те-

---

[a] Contra Acad. III, 38, 39.

[b] Ep. I, 3. «Suspiciosius fortasse, quam certius».

[c] C. Ac. III, 41 и 43.

[d] Ep. I, 2: «In natura rerum atque animorum altissima et implicitissima latere veritas sentiebatur. Tanta porro nunc fuga laboris et incuria bonarum artium...»

[e] Ib.: «tanto torpore indormiscent, ut nec caelesti tuba evigilent».

чет и не представляет ничего настоящего, т.е., говоря попросту, не существует»[a]. Предикат бытия может прилагаться только к вечным сущностям, а не к призрачному миру явлений. «Истинная философия учит обуздывать и усыплять любовь» к этому миру, «чтобы дух еще в этой жизни вознесся, сгорая любовью, в мир неизменной, непреходящей красоты»[b]. И, переходя в тон слегка шутливой вежливости, он признается, что от одного порока — «quod profecto vitium» — он еще не может отучиться: от тоски по отсутствующим друзьям. Мы не должны обманываться насчет значения этой шутки. Августин получил слишком хорошее классическое воспитание, дух ритора никогда не покидал его. Но когда он играет словами, мы, ради изящества его речи, не можем отрицать за ней серьезного и даже трагического смысла. Это уже не шутка, когда он продолжает: «Я бодрствую, насколько могу, и стараюсь отказаться от любви ко всему, что может быть отнято у меня»[c].

Быть может, первое письмо к Небридию еще более пестрит этими неожиданными переходами от смеха к серьезности. Это настоящий каскад остроумия; но что мешает увидеть в нем легкомысленную causerie, так это сквозящее в нем гордое и радостное сознание добытой в упорной борьбе с самим собою истины. Его друг назвал его блаженным, прочитав его диалог «О блаженной жизни». Августин и хочет и стыдится принять это название. «Ты убедил меня в том, что я хотя и не блаженный, ибо это удел одного мудреца, но похож на блаженного — “quasi beatus”, — как человек называется “quasi homo”, по сравнению с тем человеком, которого знал Платон»[d], т.е. как видимые отображения относятся к вечным идеям. Это сказано полушутя, конечно. Но сейчас же он позволяет заглянуть в свой душевный мир, арену бесконечных вопросов, которые мучают его днем и ночью. «Я прочел твое

---

[a] «labi, effluere et praesens nihil obtinere, id est, ut latine loquar, non esse». Ep. II.

[b] Ib.: «horum... amorem... vera et divina philosophia monet frenare atque sopire, ut se toto animus, etiam dum hoc corpus agit, in ea, quae semper eiusdem modi sunt neque peregrini pulchro placent, feratur atque aestuet».

[c] Ib.: “Invigilo tamen, quantum queo, et nitor, ut hihil amem, quod abesse a me invito potest».

[d] Ep. III, 1.

письмо уже после ужина, при свете лампы; недалек был отход ко сну, но далек был сон; долго, лежа на своей постели, я думал сам с собой и вел беседу — Августин с Августином». О таких бессонных ночах его мы знаем из диалогов этого времени [a]; они свидетельствуют об интенсивности его внутренней работы над самим собою.

Блаженство для Августина в познании, в обладании истиной. «Небридий ведь считает меня блаженным не потому, что я ищу истину, а потому, может быть, что я кое-что нашел. И эта мысль напоминает ему о том, как многого он еще не знает. Его смущает вопрос о конечности, ограниченности мира: "cur tantus mundus est?" [15], когда идеи фигур, чрез которые он существует [b], нисколько не мешают ему быть как угодно великим». В связи с бесконечной делимостью тел невозможность их бесконечного роста наводит его на размышления. Не нужно обманываться: это не вопрос естественнонаучной любознательности. Для Августина числа — divini numeri — метафизическое понятие; вместе с идеями —rationes — они образуют неизменную сущность мира. Они же — конструктивные элементы всех наук. В одном из своих произведений Августин приходит даже к предположению: не есть ли сама душа число? Сам Августин в «Retractationes» обвиняет себя за излишние похвалы Пифагору [16] в одном из своих ранних произведений [c]. Неизвестно, через кого проникли к Августину пифагорейские учения, как неизвестно также, кто из платоников в то время оказал на него влияние: один ли Плотин [17] или и сам Платон и Порфирий [18] [d]. Но в этом учении о числах пифагорейские черты несомненны.

Как же выходит Августин из своего затруднения? «Быть может, — говорит он, — все дело в том, о чем я как-то сказал по секрету Алипию», — мы видим: его мысль все время ищет и делает открытия. Есть два порядка чисел: интеллигибельные и чувственные, т.е. материальные величины (corporum quantitates). И если первые, начиная с единицы, — монады — возрастают бесконечно, то последние (т.е. значение материальных величин) мо-

---

[a] De ord. I, 6.

[b] Ep. III, 2: «rationes figurarum, per quas est».

[c] Retr. C. III, De ord. II, 53.

[d] О значении чисел в гносеологии Августина и Плотина см.: H.Leder. Untersuchungen uber Augustins Erkenntnistheorie.

гут только бесконечно убывать, дробиться (minui infinite). В этом сказывается все превосходство интеллигибельного мира над телесным, все его богатство [a]. Но самого Августина уже не удовлетворяет эта гипотеза. «Подожди: посмотрим, мне что-то приходит в голову, сам не знаю что. Конечно, чувственный мир называется отображением (imago) какого-то интеллигибельного». Отображение — зеркало. Но Августина поражает одно наблюдение. Предметы в больших зеркалах отражаются в свою натуральную величину — никак не больше, — а в маленьких, как, напр., в зрачках глаз, — в уменьшенном виде. Эта странная оптика наводит Августина на аналогию. Не так ли и материальные тела способны только уменьшаться не возрастая? «Здесь что-то таится. Но теперь пора спать».

Все это рассуждение мы встречаем впоследствии в диалоге «De quantitate animae» (9). Здесь мы видим, как впервые зарождается идея, как работает мысль Августина: беспорядочно, интуитивно и страстно. В этом и состоит ведь главная привлекательность писем.

Вот еще одно из его открытий: первое рациональное доказательство бессмертия души. Он пришел к нему несколько дней тому назад: «Soliloquia nostra jam continent». Сущность его сводится к тому, что истина заключается в интеллекте, интеллект в духе, а истина и, следовательно, дух не может умереть [b]. Для Августина это ценное и даже единственное приобретение его собственной мысли, которым он считает себя вправе гордиться [c]. Для нас оно интересно еще потому, что указывает на центральную идею «Солилоквий» (24) и говорит о самостоятельности ее возникновения.

Если мы хотим объяснить себе всю причудливую небрежность и непринужденность этого письма, послушаем Августина: «Я рад, что ты благодаришь меня, если я не скрываю ничего, что просится на язык. Я радуюсь, что нравлюсь тебе таким. К кому же мы идем охотнее с нашими глупостями, как не к тому, кому не можем

---

[a] «Et ideo fortasse merito philosophi in rebus inteligibilibus divitias ponunt, in sensibilibus egestatem» [19]. Ep. III, 3.

[b] «Quid si moritur animus? ergo moritur veritas aut non est intelligentia veritas aut intelligentia non est in animo...» [20] (Ep. III, 4).

[c] (An) illa ratiocinatio, cui tamquam unicae meae blandiri soleo et ea me nimis oblectare [21] (III, 3).

не нравиться?» [a] Августин сознает то поклонение, с которым относится к нему его Небридий, и не стесняется с ним. Среди беззаботной игры словами он кончает таким грамматическим вопросом (его друг – учитель в Милане): как правильнее говорить – cupi или cupiri? fugi или fugiri? И все же – повторяю – мне это не кажется легкомыслием: это скорее безудержная – до резвости – радость ума, упоенного своими первыми победами.

Четвертое, и последнее, письмо этой группы – оно также обращено к Небридию – подводит итоги его развитию. «Мы скажем тебе, как далеко подвинулись в различении чувственной и интеллигибельной природы» [b], потому что в этом для Августина-платоника вся суть философии. Со всею возможной скромностью и оговорками он признается, что «понемногу, словно по мере роста» (ut per aetatem) он идет вперед. «Я исполняюсь иногда таким предвкушением вечных, неизменных сущностей [c], что по временам удивляюсь: неужели я нуждаюсь в аргументах, чтобы в них верить? Ведь их присутствие так же очевидно для меня, как для каждого его собственное существование».

Вот эти кассициакские письма. По некоторым намекам [d] видно, что они представляют только остатки обширной корреспонденции Августина. Но они – эти остатки – позволяют видеть, что Августин еще не выработал своей философской системы, что в нем все находится в состоянии брожения. Но если платонизм его несомненен, мы не находим в *письмах* никаких следов христианства. Ведь нельзя считать за эти следы одно выражение: «Deo in auxilium depreca» [24] (IV, 2) или даже упоминание о его молитвах: «deinde oravi, ut solebam, atque dormivi» [25] (III, 4). Нельзя делать, однако, слишком далеко идущих выводов. Августин в это время катехет. Он принимает все догматы церкви и относится к ним с

---

[a] Ср. также конец письма: «nam non queo tantum dicere, quantum volupe est legere te» [22].

[b] «Quid in sensibilis atque intelligibilis naturae discernentia profecerimus». Ep. IV, 1.

[c] «Tanta non numquam rerum manentium praesumptione compleor» (IV, 2).

[d] Ep. IV (начало): «Mirum admodum est, quam mihi praeter spem evenerit, quod, cum requiro, quibus epistulis tuis mihi respondendum remanserit, unam tantum inveni, quae me adhuc debitorem teneret». Conf. IX, 7: «quae... cum absente Nebridio (egerim), testantur epistulae». C. Ac. II, 25: «Nam magnam eius (diei), partem in epistolarum maxime scriptione consumpseramus» [23].

уважением [a]. Но эти догматы затрагиваются им мимоходом; не о них он думает, а о возможности рационального познания и смысле жизни – т. е. блаженстве.

Мы не имеем никаких писем Августина, относящихся к миланскому и римскому периодам его жизни. Их отсутствие – большая потеря для нас. Именно в Риме, как это доказывает Thimme [b], Августин подвергся сильной христианизации. Здесь начал он (но не окончил) свои первые полемические произведения против манихеев. Здесь умерла его мать, и мы напрасно будем искать, как отразилась эта смерть на развитии его религиозного чувства. Следующие письма переносят нас через промежуток времени по меньшей мере в два года (а может быть, и три) в период его уединения в Тагасте (конец 388 – 391 г.) [c]. Но зато эта часть переписки Августина с Небридием сохранилась до нас, может быть, целиком. В письме XII он перечисляет свои прежние письма, отправленные к Небридию. По копиям (recognitis exemplaribus) он знает, что послал два больших письма и «ответил почти на пять вопросов» друга [d]. Все эти ответы дошли до нас. Мы видим, с какой заботливостью в то время относились к такому роду литературного творчества, как письма. Они почти всегда рассчитаны на опубликование и тщательно сохраняются. «Я храню твои письма, как зеницу ока», – пишет Небридий [e].

В отношениях друзей мы замечаем большое неравенство. Здесь учитель говорит с учеником. Небридий только задает вопросы. Августин не спрашивает его ни о чем, кроме его согласия (XIII, конец). На ревнивые упреки больного друга, который не может

---

[a] C. Ac. III, 43: «Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere» [26].

[b] L. c.

[c] Terminus ante quem определяется смертью Небридия, которая, вероятно, последовала до ординации Августина в 391 г. «Quem (Nebridium) non multo post conversationem nostram et regenerationem per baptismum tuum... carne solvisti» [27]. Conf. IX, 6.

[d] Мне кажется, что за «epistulae prolixiores» можно принимать VII и X – нашего издания, а «quinque rogationes», вероятно, следующие: a) и b) de phantasia et memoria (Ep. VI и VII), c) de somniis (VIII и IX), d) «quonam pacto una vivere» (X) и e) «de susceptione hominis mystica» [28] (XI).

[e] Ep. VI, 1.

выносить разлуки с ним, Августин отвечает несколько суровым нравоучением (Ер. X). Он до такой степени уверен, что все сказанное им будет принято с благодарностью, что позволяет себе подчеркивать это свое влияние. «Чем я болтливее, тем приятнее тебе мои страницы» [a]. Если обратить внимание на внешность этих писем, на их стиль, то он гораздо спокойнее и выдержаннее. Вместе с тем мысль развивается более логически, и мы уже не видим внезапных интуиций. Августин старается как можно более сжато и систематически удовлетворить любознательности друга. Если кассициакские письма больше говорят о настроениях автора, то здесь мы можем ближе изучить некоторые из его идей. Нет надобности останавливаться на каждом письме в отдельности. Но затрагиваемые в них вопросы чрезвычайно интересны, особенно потому, что большая часть их имеет непосредственное отношение к метафизической психологии Августина и его теории познания. Особенно здесь придется пожалеть, что Thimme трактует эти письма лишь мимоходом.

К чему сводится, по Thimme, первая форма теории познания Августина? — К крайнему, исключительному идеализму. Органы чувств нам не приносят никакого знания. «Aliud est sentire, aliud nosse» [29]. Познание доступно только интеллекту [b]. Тело лишь послушное орудие души: оно «movetur, agitur». Августин отрицает взаимодействие души и тела в книге «De musica» (VI, 8 сл.). Непосредственно тело не может влиять на душу. «Мне кажется, — говорит он, — что душа во время телесного ощущения ничего не испытывает со стороны тела, но ее внимание возбуждается состояниями тела» [c]. В своем стремлении углубить — и в то же время заполнить эту пропасть между двумя субстанциями — Августин не хочет даже признавать прямого воздействия души на тело, а предполагает существование какого-то посредствующего агента — «instrumentum corporis», — при помощи которого душа узнает о страдательных состояниях тела и передает ему двигательные им-

---

[a] «Te, cui nulla est pagina gratior, quam quae me loquaciorem adportat tibi». 2 p. VII, 3.

[b] «Quare si quid norimus, solo intellectu contineri puto» [30]. См.: Thimme. Op. c., стр. 64 сл.

[c] «Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere». De Mus. VI, 10.

пульсы (ibidem). Правда, сам Thimme мельком указывает на эволюцию этой теории в сторону большего признания ценности чувственного восприятия [a]. Однако он не считает нужным следить за этой эволюцией. Но если мы с этой, заранее составленной теорией обратимся к нашим письмам, мы будем очень изумлены: здесь утверждается дуализм познания и взаимодействие души и тела.

Возьмем письмо VII. В предыдущем Небридий предложил для критики Августину две свои догадки:

1) «Хотя не всякое представление связано с воспоминанием, но воспоминание не может быть без представления» (phantasia).

2) «Не от чувства, но от себя самого воображение получает свои образы» (imagines).

Оба эти положения Августин решительно отклоняет. Не всякое воспоминание, по его мнению, нуждается в предварительных образах (imaginaria visa). Он напоминает знаменитое открытие Сократа [b]: когда мы узнаем что-либо, мы не воспринимаем ничего нового, но воспоминание вызывает это в нашей памяти. Мы видели это некогда (в вечности) нашей мыслью; но после обратили взоры на другое... Вечность пребывает неизменной и не нуждается ни в каких лживых представлениях (imaginaria figmenta), чтобы с их помощью, quasi vehiculis, открыться нашей мысли. Вот первый род познания: чистое, рациональное постижение вечных истин. Возможность этого познания для Августина связывается с теорией предсуществования души. Теперь он подходит к ответу на второй вопрос и доказывает, почему «душа без телесных чувств не может создавать материальных образов». Если бы она обладала этой способностью, то, конечно, действовала бы лучше без этих «обманчивых чувств» — «ни один здоровый человек в этом не сомневается». Но в таком случае образы спящих или безумных, по мнению Августина, лишенных чувств [c], были бы правдивее. «Но это абсурд: образы нашего воображения, мой Небридий, не что иное, как наваждение чувств (plaga); и они — эти чувства — не только дают напоминание (commemoratio), как ты пишешь, душе при образовании этих лживых представлений, но прямо внушают ей (inlatio), или, выражаясь резче, запечатлевают их (impressio)».

---

[a] Thimme. L. c., стр. 68.

[b] «Socraticum illud nobilissimum inventum» (VII, 2).

[c] «Tali peste carentium» (3).

Мы видим: «impressio», действительно, довольно сильное выражение для обозначения представлений. Чувственная природа является здесь активной в познавательном смысле. Но возникает вопрос: быть может, для Августина чувственное восприятие вообще не является познанием: aliud est sentire, aliud nosse. Образы, т.е. представления, лживы, «наваждения чувств» [a]. Но Августин, чтобы лучше убедить своего друга не доверяться этим лживым представлениям, устанавливает целую градацию их, начиная от чувственного восприятия (sensis rebus impressum) и кончая самыми отвлеченными представлениями (rata). И приходит к такому выводу: «Кто же сомневается, что эти последние образы гораздо лживее чувственных?.. Конечно, гораздо более верно то, что мы видим и чувствуем» [b]. Все остальные представления, как это доказывает дальше Августин, получаются от изменения размеров и отношений — (augendo et diminuendo [31]) первоначальных чувственных восприятий.

Если мы заглянем в письмо XIII, то увидим, что Августин уже приписывает этому чувственному восприятию источник положительных экзистенциальных суждений, напр., знание о существовании тела. Его дуализм получает резкую формулировку: «То, что называем пониманием (intellegere), происходит в нас двояким путем: или мыслью самой по себе и внутренним разумом, когда мы, напр., понимаем, что мы — сам интеллект; или, благодаря влиянию со стороны чувств, когда мы понимаем, как уже было сказано, что мы — тело» [c]. На этот раз оба эти вида познания являются для Августина равнозначными: и то и другое мы постигаем «nihilo minus Deum consuiendo» [32].

В связи с этим познавательным дуализмом стоит теория взаимодействия души и тела. Среди писем Небридия одно чрезвычайно поразило Августина — «Vehementer me illa terruit» — то, где он спрашивает о происхождении снов (VIII). Для них обоих нет никакого сомнения в том, что сны посылаются «высшими небесны-

---

[a] «Plaga, inflicta per sensus». Ep. VII, 3.

[b] «At istas imagines quis dubitaverit istis sensibilibus multo esse falilsiores?.. et certe longe, ut cernis, veriora (esse), quae videmus atque sentimus». VII, 5.

[c] «Aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intellegimus esse ipsum intellectum; aut admonitione a sensibus, ut id quid iam dictum est, cum intellegimus esse corpus». Ep. XIII, 4.

ми силами или демонами» [a]. Это вполне языческое представление является для них лишь исходным пунктом для проблемы: каким образом передается это внушение демонов? По Августину, «всякое движение духа оставляет в теле некоторый след» (vestigium) [b]. Не все эти следы видимы для наших слабых чувств, как видимы следы гнева или радости. Следы мыслей, напротив, заметны лишь для воздушных или эфирных существ, обладающих тончайшим чувством. И вот они-то тайно от нас приводят в движение скрытые в нашем теле следы элементов представлений, и произвольные сочетания их вызывают то или иное содержание мыслей и снов [c]. Чтобы убедить Небридия, Августин делает такую аналогию. «Врачи утверждают, что постоянная привычка к гневу вызывает увеличение желчи. Но увеличение ее в свою очередь заставляет нас легко раздражаться почти без всякой причины. То, что движение духа производит в теле, способно обратно влиять на него» [d]. Связь этой теории взаимодействия с гносеологическим дуализмом настолько ясно сознается Августином, что он тут же отсылает друга к своему письму (VII), нам уже известному, которое Небридий, по его мнению, «недостаточно хорошо понял» [e].

При таком взаимодействии, конечно, уже не оказывается надобности ни в каком Medium как посреднике между духом и телом. Вспомним, что в диалоге «De Musica» встречается этот «instrumentum corporis», и вернемся к письму XII. «Ты, конечно, помнишь, — пишет Августин, — как часто между нами шла речь и как горячо волновал нас вопрос о каком-то постоянном теле души или подобии тела (animae corpore vel quasi corpore), которое некоторые называют также “vehiculum”. Теперь Августин отбрасывает эту гипотезу. «Ясно, — говорит он, — что если vehiculum изменяет свое положение в пространстве, то это не интеллигибельная вещь». Значит, оно недоступно пониманию (intellegi). Но «если бы по крайней мере оно было доступно чувствам, то не вовсе

---

[a] «A superioribus potestatibus vel a daemonibus». Ep. XI, 2.

[b] «Omnem motum animi aliquid facere in corpore». IX, 3.

[c] «Quae (vestigia) latenter cum agitata fuerint et contrectata... ingerunt nobis cogitationes et somnia» [33]. Ep. IX, 3.

[d] «Ita quod suo motu animus fecit in corpore, ad eum rursus commovenum valebit». IX, 4.

[e] «Nam minus plene a te intellecta rescripto tuo mihi apparuit» [34]. IX, 5.

исключалась бы возможность правдоподобного суждения о нем [a]. Но то, что не может быть воспринято ни интеллектом, ни чувством, порождает слишком смелое и вздорное представление. Не лучше ли нам махнуть рукою на этот вопрос?.. Он нас не касается» [b]. Интересна сама по себе эта сдержанность, этот новый у Августина критицизм в отношении к этой проблеме, стоящей в таком противоречии с верой в демонов – виновников снов. Мы из этого письма можем сделать несколько выводов:

1) Оно написано позже VI книги «De Musica» – результат, который дает нам немного, так как время составления диалога точно неизвестно.

2) В гносеологии и психологии Августина происходит уклон в сторону дуализма.

3) Исходя из анализа писем Августина, можно сделать предположение о причинах этой эволюции.

В самом деле, все эти философские письма Августина одушевлены определенным полемическим направлением. Мысль Небридия также вращается в одном и том же кругу. Он приписывает большое значение тому среднему слою познавательных продуктов – между интеллигибельным понятием и чувственным восприятием, – который в переписке друзей носит названия: «phantasia, animus phantasticus, imagines, imaginaria visa». Августин считает это страшной опасностью. Он умоляет Небридия «не связывать себя узами дружбы с этими адскими тенями» [c]. Мы не знаем, куда клонилось мировоззрение Небридия. В это время он был христианин, конечно, и очень набожный христианин, если верить «Confessiones» [d]. Но раньше, по словам самого Августина, он отрицал реальность тела Христова, считал его «phantasme». Сопоставим это с его «animus phantasticus», и мы получим несколько черт, роднящих его с манихейством [36]. Если вспомнить, какую большую роль в борьбе Августина с манихейством играет отрицание этих

---

[a] «At quod intellectum fugit, si saltem sensum non fugit, aestimare inde aliquid verisimiliter non usquequaque denegatur». Ep. XIII, 2.

[b] «Ad hanc quaestiunculam indicimus ferias» (2); non ad nos istam pertinere quaestionem» (4).

[c] «Nullam cum istis infernis umbris copules amicitiam». Ep. VII, 7.

[d] Conf. IX, 6: «ipsum etiam fidelem catholicum... tibi servientem in Africa apud suos, cum tota domus eius per eum christiana facta esset...» [35]

образов фантазии, за которыми скрывается материалистическое представление божества [a]; если вспомнить далее, что первые годы жизни Августина в Африке проходят в теоретической борьбе с манихейством, — то вероятна станет догадка, что эта гносеологическая эволюция объясняется отрицательным влиянием манихейства, как и вообще, ведь, развитие идей Августина протекает под сильным влиянием враждебных ему систем и учений. Августин хочет опорочить познавательное значение этих «phantasmata» указанием на их чувственное происхождение. «Мы никак не можем бороться с чувствами тела — в чем наша священная наука, — если будем льстить причиняемым ими ранам — наваждениям» [b]. Но вскоре этот сенсуалистический элемент получает самостоятельное значение, и борьба против «phantasmata» ведется уже как с точки зрения интеллигибельной истины, так и эмпирической вероятности. Чтобы вполне доказать правоту такого истолкования, необходимо внимательное изучение антиманихейских трактатов Августина. Но его письма ценны уже тем, что ставят выпукло эту проблему и сами же дают нити, ведущие к ее решению.

Я останавливался, может быть, дольше, чем следует, на этом вопросе, желая показать, что письмами Августина нельзя пренебрегать при изучении генезиса его философских идей. Я не стану касаться остальных тем, затрагиваемых в этой переписке, напр. этого удивительного вопроса Небридия: почему в действиях людей больше сходства, чем в движениях небесных светил? (XIV, 2). Общее впечатление от всех рассуждений Августина мало напоминает его кассициакские письма. Его утверждения положительны и догматичны. Он больше опровергает, чем строит догадки. Практическая цель — борьба с *вредным* заблуждением — выступает ярче. Но в этих письмах появляется и нечто совершенно новое: первые следы христианских догм и христианского настроения.

Я говорю «первые» — для читателя этих писем. В других сочинениях Августина этот поворот замечается гораздо раньше.

В этих письмах к Небридию мы встречаем вторую попытку Августина дать философское истолкование догмату троичности [c]. В

---

[a] Ср.: Conf. V, 20.

[b] «Nullo modo enim resistitur corporis sensibus, quae nobis sacratissima disciplina est, si per eos infictis plagis vulneribusque blandimur». Ep. VII (конец).

[c] Впервые она была намечена в «De ordine». II, 16.

тесной связи с учением об искуплении человека Сыном Божиим этот догмат занимает его на протяжении трех писем (XI, XII, XIV). Он все боится, что его друг не поймет его мысли в этом вопросе, который кажется ему чрезвычайно сложным: magna quaestio (XIV, 4). Мы наблюдаем, как рядом с упадком интереса к чистой метафизике вся энергия его ищущей мысли направляется на новое русло. «Я выбрал этот труднейший из всех твоих вопросов, чтобы скорее ответить на него; но более других достоин он труда над ним подумать. Ведь вопросы, касающиеся этого мира, мало, мне кажется, относятся к достижению блаженства» [a], и, хотя их исследование доставляет некоторое наслаждение, нужно, однако, бояться, чтобы они не отнимали времени у более важных вещей».

В истолковании Августином этих основных догматов христианства мы еще не видим никаких следов христианской эрудиции, в его изложении – ни одной цитаты. Его теории скорее заимствованы у Плотина. В каждой вещи для Августина открывается тайна троичности: ее бытие, определенная форма бытия и его устойчивость, постоянство [b]. И в основе мира заложены эти три начала: «causa naturae» – причина; «species» – мы можем, со слов самого Августина [c], перевести это «идеей» или «формой», через которую все происходит, – и «manentia» – неизменность субстанции. В этом для Августина содержание догмата Троицы и доказательство ее нераздельности.

Мистическое восприятие человека Сыном Божиим – «acceptio hominis mystica» – объясняется им под этим же аспектом. Сыну приписывается «species» (иначе «disciplina et forma dei» XII): то, что относится «ad disciplinam, ad artem quandam... ad intelligentiam» [38] (XI, 4). По Августину, Сыну преимущественно (filio potius) приписывается искупление человека потому, что оно состояло в «просвещении и назидании человека» [d]. Христос принес истину и дал людям идеал жизни – в этом для Августина пока еще вся сущность искупления. Исходя из произведений Августина этого периода, Scheel, изучав-

---

[a] «Illa namque, quae de hoc mundo quaeruntur, nec satis ad beatam vitam obtinendam mihi videntur pertinere». Ep. XI, 2.

[b] «Primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo ipso, quod est, maneat» [37]. Ep. XI, 3.

[c] De diversis qu. 83, 46.

[d] «Ad eruditionem informationemque nostram gestum est» [39]. Ep. XII (конец).

ший христологию Августина, признал ее морально-рационалистической [a]. Это роднило бы ее с позднейшим пелагианством, если бы не ее отвлеченно-плотиновский характер [b].

В эту эпоху Августин усваивает, вообще, всю догматическую традицию христианства вплоть до чистилища и воскресения плоти. Но замечательно, что, сознательно принимая эти догматы, отстаивая их, Августин – кроме разве учения о Троице и Сыне Божием – не влагает в них своего личного творчества, не думает над ними, не приводит их в связь с остальными элементами своего мировоззрения. Поэтому-то исследователи-теологи находят их мозаичными и даже вульгарными в этих его произведениях. Он повторяет готовые формулы, но он не очищает их в свете своей идеалистической философии.

Вернемся к письмам. Если пересмотреть послания Августина к Небридию и следующие, обращенные к Романиану, Целестину, Гаю, Антонину, вдумываясь не в их идеи, а в их господствующее настроение, – мы не найдем в них ни радостного искания истины, ни счастья обладания ею. Их тон серьезный, скорее скорбный. Нигде ни следа шутки, игры мыслей, даже свободного порыва. Много жалоб. Часто возвращаются сетования на досадные заботы, отрывающие от созерцания, на нездоровье, на недостаток времени. «С тех пор как я расстался с тобой (Небридий), у меня нет никакой возможности, нет свободного времени обдумывать те вопросы, которые нас с тобой обыкновенно занимают» (XIII, 1). «Ты просишь прислать тебе письмо длиннее длиннейшего. Но нет у меня столько досуга, сколько ты думаешь и сколько мне хотелось бы. Не спрашивай почему: слишком долго было бы объяснять» [c].

Это нас удивляет. Биограф Августина, его ученик Поссидий, говорит, что по возвращении в Африку «почти три года, уже

---

[a] Sheel. Die Anschauung Augustins uber Christi Personlichkeit und Werk, S. 78. W.Thimme: «Doch ist es fraglich, ob man heir uberhaupt von einer Erlosungslehre reden darf»[40]. L. c., 241.

[b] Первые очерки учения об искуплении («юридически-павловского») находятся в позднейших частях «De libero arbitrio» III С.Х. «Admonitio» бенедиктинцев относит окончание этой книги к 395 г.

[c] «Ne quaeras, cur ita sit: illa enim facilius, quibus impedior, quam cur impediar, exposuerim». Ep. XIV, 1.

покинув мирские заботы, с теми, кто были неразлучны с ним, он жил для Бога, в постах, молитвах и добрых делах, размышляя о законе Господнем день и ночь» [a]. Что Августин размышлял не об одном законе Господнем, свидетельствуют оконченные им в Африке «De Musica» и «De Magistro». Но какие заботы могли его преследовать?

Сохранилась одна записочка Небридия: «Правда ли это, мой Августин? Ты берешь на свои плечи дела сограждан, а тебе самому не дают желанного отдыха?.. Не знают они, что ты любишь, чего жаждешь. Я буду кричать, я буду свидетельствовать, что ты любишь Бога... Я хотел бы позвать тебя в свою деревню и там дать тебе отдохновение. Я не боюсь, что меня назовут соблазнителем твои сограждане, которых ты чересчур любишь и которые чересчур любят тебя». Мы не знаем, к какому времени относится эта записка: может быть, к первому месяцу по возвращении Августина на родину, как думали издатели, поместив письмо V в начале этой группы, — тогда оно не дает нам ничего. Но совершенно с таким же правом можно отнести его ко времени трехлетней «монастырской» жизни Августина, и тогда понятнее станут его заботы — те «curae inanes», о которых говорится, напр., в послании к Целестину.

Впрочем, управление и воспитание хотя бы небольшой общины должно было отнимать у Августина много сил и времени. Оправдываясь перед Небридием, который упрекал его в охлаждении и нежелании позаботиться об устройстве их общей совместной жизни, Августин указывает на невозможность оставить Тагасту. «Здесь находятся те, кто не может отправиться со мною и кого я считал бы преступлением покинуть» (X,1). И он говорит далее о необходимости для них его духовного руководства. Может быть, именно поэтому так часто и с таким жаром возвращается он к доказательству того, что созерцательная, спокойная жизнь (otium) — которая все убегает от него, — единственный путь к Богу. «Поверь мне, что только в полном удалении от тревог преходящих явлений... рождается в человеке совершенное бесстрашие» [b] — он говорит о страхе смерти. Одинокое созерцание приводит к «обожествлению» [c]. К Романиану он обраща-

---

[a] Possidius. Vita S. A. Aug. Cap. III. Migne XXXII, 36.

[b] «Magna secessione a tumultu rerum labentium... fiat in homine nihil timere». Ep. X, 2.

[c] «Deificari... in otio licebat». Ib.

ется с советом: «Если имеешь хотя какой-нибудь досуг для размышлений, пользуйся божественным даром» (XV, 2). Он здесь далек еще от аскетического отрицания мира — это тоже ценно отметить. Он признает даже, что справедливая и умеренная деятельность на мирском поприще рождает заслуги для вечности. Но при одном условии: если она не увлекает человека всецело [a]. «И в изобилии меда пчела не напрасно имеет крылья: она, увязнув, умирает» [b]. Это письмо к Романиану еще дышит античной ясностью. Такие советы могли бы исходить из уст философа-язычника, если бы один евангельский текст не стоял рядом со стихом Вергилия [c]:

Моря спокойного лик и его укрощенные волны
Разве обманут меня? [41]

Это сочетание античных и христианских реминисценций так характерно для двойного света, в котором живет теперь Августин. Небридий говорит о его письмах: «Они будут петь мне о Христе, о Платоне, о Плотине» [d]. Но на наших глазах бледнеют и меркнут светочи классицизма, и все ярче выступает — не Христос (он мало значит для религиозного сознания Августина), но вселенская церковь с ее укоризненной строгостью ко всем земным ценностям. Мы можем проследить эту новую струю в письмах Августина в ее постепенно растущей силе. Впервые — на мой взгляд — встречаемся мы с нею в письме X. Он пишет больному Небридию, который рвется увидеть его, но которого слабость заставляет отказаться от путешествия: «Думать всю свою жизнь о путешествиях... недостойно человека, который помнит о том единственном и последнем, которое называется смертью. Ты понимаешь хорошо, что нужно думать только о ней одной». Он доказывает, что одиночество приучает нас к близости со смертью — «cum morte familiaritas», — которая, вне его, доступна только немногим. И эти немногие — те, «кого Бог поставил правителями церквей» [e].

Правда, когда Августин рисует идеал этой отрешенности от земной любви [f], этой безмятежности духа — securitas, tranquillitas, — здесь

---

[a] «Si non teneat, cum tenetur, non implicet, cum multiplicatur». Ep. XV, 2.

[b] «Nam et in mellis copia non frustra pennas habet apicula; necat enim haerentem». Ibid.

[c] Mene salis placidi vultum fluctusque quietos ignorare iubes? Aen. V 848—849.

[d] «Illae mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt». Ep. VI, 1.

[e] «Paucis quibusdam, quos ecclesiarum gubernatores (deus) esse voluit». Ep. X, 2.

[f] «Cum amori corporeo animus moritur» [42]. X, 3.

трудно сказать, кто говорит с нами: христианин или неоплатоник, — может быть, невозможно сказать, потому что одинаковы психологические предпосылки, лежащие в основе двух этических направлений. Одно мы чувствуем несомненно: это не только слова для Августина, отзвук чьей-либо идеологической системы. В них открывается его личный опыт. «Почему иногда мы и во время разговоров не боимся смерти, а во время молчания даже желаем ее? Тебе говорю — не всякому я сказал бы об этом — тебе говорю, зная твои пути, стремящиеся в горняя» [a]. Почему он не всякому сказал бы это, когда об этом рассуждают столько книг и официальных проповедников? Не потому ли, что это слишком интимное, слишком глубоко пережитое, чтобы его можно было бросать перед толпой?

Будем идти вперед. Следующие письма посвящены вопросам о Троице и искуплении. Здесь мы встречаем «religio, qua imbuti sumus» [43], которая дает нам учение «для веры и познания» — «credendum cognoscendumque» (XI, 2). Здесь говорится о «mysteria et sacra nostra» [44]. Хотя замечено, что эти выражения с годами перестают появляться у Августина, когда он овладевает католической терминологией. Действительно, «mysteria et sacra» звучат точно в устах неофита, для которого содержание его веры представляется таинственным и не совсем понятным откровением. Здесь в первый раз (XI, 3), т.е. для читателя писем — появляется слово «catholica» (=ecclesia). В последнем письме к Небридию (XIV), разбирая фантастическое сравнение людей и звезд, Августин, по поводу солнца, вспоминает «того человека, с которым соединился Бог совсем в ином смысле, чем с прочими святыми и *мудрецами*» [b], и пользуется этой возможностью свести речь на свойства разума этой «идеи вещей, человека — Христа».

Переписка с Небридием прервалась, — по всей вероятности, смертью друга, — и Августин, уже тяготившийся несколько беседами о метафизике, надолго покидает ее.

Письмо XV — к Романиану — советы мудреца. В нем упоминается об одной книге Августина: «Scripsi quiddam de catholica religione» [45]. Это, вероятно, его трактат «De vera religione», можно думать, последний, написанный Августином до посвящения; в нем

---

[a] «Cuius itinera in superna bene novi». Ibid.

[b] «Homo ille, quem deus suscepit longe aliter suscepit quam ceteros sanctos atque sapientes». Ep. XIV, 3.

он уже очень далеко идет в апологетике и догматике христианства. И тем не менее в содержании письма мы заметили очень немного христианских элементов. До сих пор мы видели: классический и христианский мир уживались в душе Августина. Что будет, когда этот непрочный синтез распадется? Противоречие двух миросозерцаний слишком глубоко. Языческий мир, кроме идеалистической философии, знал и нечто другое. Храмы богов еще не были закрыты эдиктом Валентиниана[46]. Их статуи стоят на форумах. Процессии вакхантов появляются на улицах к соблазну христиан. До сих пор Августину приходилось вести идейную борьбу с манихейством и другими школами, через которые он когда-то прошел по пути ко Христу. Это были скорее его личные счеты с самим собою. Умирающее язычество первое шлет ему вызов.

Вероятно, в 390 г. грамматик Максим из города Мадавры, где Августин учился еще ребенком, прислал ему замечательное письмо: с утонченной вежливостью он обращается к отступнику от богов[a]. Он человек, стоящий выше религиозных предрассудков; он знает, что Олимп – это греческая сказка[b]. Он чтит богов, но они для него только «membra» – члены единого, неведомого божества, которое «мы называем все разными именами». Бог безначальный и великий – «отец всех смертных и богов, которому все мы поклоняемся – согласные в наших разногласиях»[c].

Но Максима возмущает суеверие христиан, которые почитают могилы казненных. Он не понимает, как можно молниеносному Зевсу, Юноне, Венере предпочесть этих мертвых преступников, носящих к тому же такие варварские имена: Miggo, Sanamis, Namphamo. При всей своей сдержанности, старик умеет сказать христианам много ядовитых слов. Он не сомневается, что фанатизм христиан уничтожит его письмо, но не правоту его слов. Он еще верит (или говорит, что верит?) в окончательную победу римских богов над нашествием чудовищ, точно высланных древним Египтом[d]. А впрочем, пусть христиане молятся кому угодно:

---

[a] «Vir eximie, qui a mea secta deviasti»[47]. Ep. XVI, 4.

[b] «Olympum montem deorum esse habitaculum sub incerta fide Graecia fabulatur»[48], 1.

[c] «Communem patrem universi mortales, quas terra sustinet, mille modis concordi discordia veneramur et colimus». Ep. XVI, 4.

[d] «Sed mihi hac tempestate propemodum videtur bellum Actiacum rursus exortum, quo Aegyptia monstra in Romanorum deos audeant tela vibrare *minime duratura*»[49]. Ibid.

«Trahat sua quemque voluptas»[50].

Мы понимаем, что это письмо должно было возмутить Августина. Он отвечает с горячностью и гневом, сквозящим в каждом слове. «О серьезных ли вещах мы рассуждаем или угодно шутить?» Он принимает за насмешку упоминание о богах, в которых не верит и сам Максим[a]. Тут и речи нет о рациональном обосновании веры: цель Августина – ответить на насмешки и оскорбить противника. Он платит ему его же монетой и издевается над голым Марсом, которого видел на площади, над неистовыми декурионами вакханалий, над теми непристойными народными божествами, самые имена которых запачканы грязью. Много филологического остроумия он тратит на защиту пунических имен и на доказательство того, что они могут стать рядом с классической латынью. «Да будет тебе известно, чтобы ты не произносил по неведению святотатственной хулы, что католические христиане не поклоняются мертвым» (5). Что же касается всеобъемлющей терпимости Максима, которая заставляла его видеть во всех богах «membra unius dei», то Августин просит его «соблаговолить воздержаться от таких кощунственных шуток» (1).

Трудно представить себе более резкий контраст, чем эта терпимость, проистекающая, может быть, из равнодушия, и эта страстная вера, доходящая до грубости. Эти столкновения не могли быть единичными у Августина. Они должны были будить его фанатизм, который приведет его к отречению от Платона и Цицерона – своих учителей, как слишком родственных язычеству[b]. Уже здесь он говорит «Vergilio tuo», как рядом «Herculem vestrum»[52] (2), словно признавая за своим противником право на наследие древней культуры. Но здесь он еще очень далек от огульного отрицания культуры. Без сомнения, те «пунические книги», о которых он говорит, что они, по свидетельству ученейших мужей, содержат в себе много мудрого[c], были написаны язычниками. В ответ на стих Вергилия он отвечает тремя стихами, доказывая не от Павла, но от Вергилия ничтожество богов. Более того:

---

[a] «Quos abs te ipso subtiliter derideri nemo non intelligit»[51]. Ep. XVII, 5.

[b] «De vera religione», Cap. III. Платон, как ясно видно из конца текста, разумеется под «pecus mortuum».

[c] «Punicis libris, ut a viris doctissimis proditur, multa sapienter esse man data memoriae»[53]. Ep. XVII, 2.

он уверяет, что Вергилий и Цицерон обладали тайным и древним откровением и, сообразно с условиями своей эпохи, старались подорвать веру в богов [a] .

Если от этого сурового письма мы обратимся к трем последним, написанным, по мнению издателей, до 391 г., мы вступаем в новый для нас круг христианских братьев Августина. Хотя Небридий и Романиан такие же христиане, но с ними Августина связывали узы личной дружбы и философских интересов; здесь выступают интересы религиозные — церковная, практическая работа. К Гаю Августин пишет как к новому, еще только возможному, адепту христианства, которого он стремится обратить своими речами и сочинениями. В письме к Целестину речь идет о книгах, составленных Августином против манихеев — с интересной просьбой сообщить, «в каком оружии вы, по вашему мнению, нуждаетесь для борьбы с заблуждением» [b] . Августин просит, другими словами, указать темы для своих полемических трактатов. Ясно, насколько практически-церковный интерес господствует в это время над его литературной личностью и почему в его ранних сочинениях исследователи находят так мало его личного догматического творчества.

В письмах к Целестину Августин применяет философскую градацию совершенства, свойственного различным формам бытия, к человеку, склонности которого влекут к земле и страданиям, а устремление воли — к высшему блаженству [c] . Но платонизм этого стремления, любовь к Богу уже принимает характер покорности закону: «И это все, что нам *приказывают* делать, что нам советуют, к чему возжигают ревность» [d] .

Впервые — после «religio christiana, mysteria sacra» — появляется «католическое стадо Христово» [e] . Чрезмерным смирением полны просьбы Августина, его обращения преувеличенно любовны. В этом нельзя не видеть новых требований приличия и нового стиля.

---

[a] «Deos vestros vult (Vergilius) intelligi homines fuisse. Legerat enim ille mysticam historiam vetusta auctoritate roboratam, quam etiam Tullius legerat, qui hoc idem in dialogis plus, quam postulare auderemus, commemorat et perducere in hominum notitiam, quantum illa yempora patiebantur, molitur» [54] (3).

[b] «Ad illum errorem expugnandum quid armaturae vobis opus esse arbitremini». XVIII, 1.

[c] «Vivit inclinatione ad infimum misere, conversatione ad summum beate» [55] (2).

[d] «Et hoc est totum, quod agere iuberum, monemur, accendimur». Ib.

[e] «Catholico Christi grege». Ep. XIX.

Но, даже имея это в виду, мне все-таки представляется невозможным отнести XX письмо – к Антонину – в этот же год жизни Августина (390). Слишком поразительна была бы резкость перемены – если не идей, то стиля: «Приветствую тебя и воздаю благодарность Господу и Богу нашему о надежде, вере и любви твоей, тебе же за то, что... считаешь нас верными рабами Божиими». На двух страницах идет та же полумолитвенная любезность, за которой не скрывается почти никакого содержания, если не считать просьбы молиться за Августина, «ибо угоднее Богу моление за брата там, где возносится жертва милосердия». Этого мало, своему корреспонденту, которого Августин называет «sanctitas tua» как лицо духовное, он предлагает свою помощь в искоренении ереси в его собственном доме и советует побольше влиять на «слабейший сосуд», т.е. на жену его, потому что всякий должен знать, «какая разница между любою схизмой и единой католической церковью».

Вчитавшись в письма Августина, трудно поверить, чтобы он мог так говорить в 390 г. И поэтому я хотел бы отнести это письмо в класс IV, в разряд тех писем, дата которых неизвестна. У издателей бенедиктинцев нет никаких точных данных для хронологической локализации этого письма [a].

Поэтому необходимо отрешиться от впечатления этого письма, чтобы правильно оценить силу тех церковно-христианских элементов, которые вошли в мировоззрение Августина ко времени его ординации. Я должен сделать еще одну оговорку. Последовательность писем к Небридию ясна из их содержания, и по ним мы можем следить за ростом церковного настроения Августина. Но если противопоставить им остальные письма: к грамматику Максиму, Целестину и Гаю, – то трудно с уверенностью решить: представляют ли они разные стадии эволюции или одновременно существующие, но разные стороны одного и того же сознания.

---

[a] В самом деле, отсутствие при имени Августина в заголовке всякого титула ничего не доказывает: он слишком часто отсутствует и в его письмах священнического и епископского периода. «Elegantia» стиля, свойственная ранним произведениям Августина, в отношении к письму XX может вызывать законные сомнения. Наконец, указание на порядок, в котором письма XVIII – XX следуют за первыми пятнадцатью в некоторых старых рукописях, стоит только сопоставить с другим замечанием тех же издателей: «Inter quos (Mmss) nescimus an duos tresve reperias, qui inter se hac in re conveniunt... adeo ut ex illis nihil certum, nihil fixum ordinatumque possit constiti» [56]. Migne, стр. 33, 17 и Praefatio.

Заканчивается ли на этом воспитание Августина в христианстве? Разумеется, задавать этот вопрос можно, лишь думая не о богословской системе Августина, над развитием которой он работал до самой смерти, но о характере его личности, об основных его интересах и жизненных целях.

Я не думаю останавливаться на последней группе I класса писем Августина, принадлежащей почти пятилетнему периоду (391 –395) его пресвитерства. Их, правда, немного – всего 7, написанных самим Августином. Но вопросы, которых они касаются и которые они ставят перед нами, – совершенно другого рода и требуют совершенно новой ориентировки. К тому же их нужно изучать в связи с современными произведениями Августина, потому что у нас нет критической истории его развития за этот период, подобной той, какую дал Thimme для первых лет его литературной деятельности. Но и простое чтение последних 7 писем дает один важный результат. Мы чувствуем, что с 391 г. мы переступаем какую-то грань. Резко меняется характер писем, их содержание и слог. Та медленная эволюция, которую мы наблюдали, обрывается или, лучше сказать, завершается слишком быстро.

Прежде всего о внешности. Письма, которые, растягиваясь, становятся обширными посланиями, утрачивают изысканность позднего классицизма, становятся проще, понятнее. Тексты Св. Писания пестрят их, появляясь или как новое украшение фразы, или в качестве аргументов, тогда как во всей переписке Августина прошлых лет можно найти всего лишь один евангельский текст, смягченный стихом Вергилия. Философские построения исчезают совершенно перед вторжением новых тем. Церковная жизнь, с ее повседневной борьбой и работой строительства града Божия, развертывается в переписке Августина. Она становится чрезвычайно интересной с церковно-исторической и бытовой точек зрения, утрачивая в значительной мере прежнее значение – следов развития христианской личности на основе античного идеализма. Действительно, эта личность уже сложилась. Отныне изменчивость ее отношений к окружающим явлениям объясняется скорее переменой внешний условий, чем ее собственной.

Письмо к еп. Валерию (XXI) говорит о сознании Августином всей важности переворота в его жизни, связанного с его посвящением. Подчеркивая вынужденный, почти насильственный характер своего

избрания, он пишет об огромной ответственности, вытекающей из нового сана. Он видит в нем для себя возможность гибели [a]. Первые дни его служения исполнили его сознанием опасности взятого на себя подвига и сомнением в своих силах. Он умоляет дать ему хотя бы «немного времени – до Пасхи», чтобы он мог вчитаться в св.писание и найти в нем указания для своей деятельности. «Я раньше этого не сделал, потому что не *имел времени*; я был поставлен в то время, когда думал посвятить себя изучению Св. Писания» [b]. Мы вправе поверить ему, что три года его отшельничества протекали не в одних занятиях над экзегезой книги Бытия и в составлении полемических произведений. Во всяком случае, из его слов можно заключить, насколько неполно было еще его христианское образование, если для него так дорога возможность заняться им в течение немногих месяцев – может быть, даже недель.

Крутость перелома 391 г. будет еще понятнее, если вспомнить, что Августину, после его более или менее спокойной, более или менее замкнутой жизни в тагастской общине, пришлось стать на очень ответственный и боевой пост в гиппонской церкви. Будучи по сану только священником, он на деле был правителем епископии и с первых же шагов должен был столкнуться со множеством больных вопросов, волновавших христианскую Африку. Мы видим его то в переписке с карфагенским епископом Аврелием о созыве поместных соборов для искоренения языческих обычаев в церкви, то в борьбе с донатистами из-за перекрещенства. Он вступает в сношения со столпами западного и восточного христианства – с Паулином Ноланским[58] и бл. Иеронимом[59]. Мы чувствуем, что он захвачен огромностью работы, которую взял на свои плечи. Его письма – при всей их обширности – нисколько не страдают многословием. Они едва могут вместить разнообразие их содержания. И мы видим в них бьющую ключом энергию, ту же страстность, с которой он когда-то боролся за постижение истины, и которая теперь выливается в борьбу со злом и с миром. В XXIX письме – к Алипию – Августин с удивительной яркостью описывает одну из своих побед: влияние своей проповеди на сограждан, когда, потрясенная его горячим словом, церковь рыдала вслед за самим Августином.

---

[a] «Lubes ergo, ut peream, pater Valeri?» [57] Ep. XXI, 3.

[b] «Quod ante non feci, quia et tempus non habui; tunc enim ordinatus sum cum de ipso vacationis tempore ad cognoscendas divinas scripturas cogitaremus». Ibid.

Его больше не тревожат вопросы познания. Истина найдена – навсегда. В письме к Аврелию Августин так определяет то, что он знает и чего ему не достает: «Я осмелюсь сказать, что знаю и с полной верой сохраняю то, что относится к нашему спасению. Но каким образом предложить это для спасения других, ища не то, что мне полезно, но многим, да будут спасены?» [a] То есть познание исчезает перед миссией спасения. Более того: мы уже видим, как уверенность в обладании истиной делает Августина враждебным ее исканию. Мне хотелось бы закончить этот беглый очерк упоминанием о письме Августина к Иерониму; оно может служить последней вехой того пути, в начале которого нам встретились послания кассициакского философа.

Августин просит ученого теолога лучше воздержаться от перевода на латинский язык св. книг, чем делать в них какие-либо отступления от текста 70 толковников. Августин боится посягательства на высокий авторитет Septuaginta[60]. Одно из двух: «Если еврейские книги темны, тогда ты тоже можешь ошибиться; если они ясны, то не верится, чтобы *они* могли ошибаться» [b]. Но больше всего его возмущает, что Иероним в истолковании св. книг позволяет себе сомневаться в прямом смысле их слов. До него дошел комментарий Иеронима на Послание к Галатам, где автор стоял перед трудной задачей: уничтожить впечатление резкого осуждения, с которым ап. Павел относится к Петру, упрекая его в лицемерии (II, 11 сл.). Иероним полагал, что осуждение Павла было в свою очередь не совсем искренним и высказано лишь ради язычников. Это «mendacium officiosum»[61], которое Иероним счел возможным предполагать у одного из писателей св. книг, вызвало суровую отповедь Августина в его трактатах [c] и письмах. Он понимает, как опасно для авторитета веры хотя бы малейшее сомнение. «Раз допустим какую-либо официозную ложь в этих книгах, полных столь высокого авторитета, от них не останется ни одной частицы» [d]. «Я, по крайней ме-

---

[a] «Auderem enim dicere scire me et plena fide retinere, quid pertineat ad salutem nostram. Sed hoc ipsum quo modo ministrem ad salutem aliorum *non uqaerens, quid mihi utile est, sed quod multis, ut alvi* biant». Ep. XXI, 4. Посл. к Коринф. I, 10, 33.

[b] «Si enim obscura sunt, te quoque in eis falli posse creditur; si manifesta illos in eis falli potuisse non creditur». Ep. XXVIII, 2.

[c] «Expositio Epistolae ad Galatos», «De mendacio».

[d] «Admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio,

ре с теми слабыми силами, какие вселяет в меня Господь, показал бы, что все такие свидетельства (Писания) нужно понимать иначе, чтобы во всем обнаружилась их несомненная истина» [a].

Семь лет отделяют эти слова от первых писем Августина, от его Soliloquia с их «ego quid sciam quaero, non quid credam». Их отделяет не долгая по времени, но глубокая по своему содержанию эволюция, следы которой мы старались проследить — неполно, конечно, — в письмах Августина. Мы видели, как напряженное, почти экстатическое искание открывающейся истины переходит в систематическую разработку философских основ его миросозерцания; как наряду с ростом убежденности в обладании истиной ослабевает интерес к вопросам чистого познания и выдвигается вперед религиозно-просветительная деятельность. Эта деятельность приводит к столкновению новых христианских элементов с традициями античной культуры и вместе с тем церкви с миром. Долгое время Августин живет в двойном свете — Христа и Платона, — пока этот дуализм не преодолевается в практической работе церковного строительства.

Я знаю, что мне пришлось многого коснуться очень поверхностно, больше высказывать, чем доказывать, еще больше предполагать доказанным. Эти краткие письма, вообще, скорее ставят вопросы, чем отвечают на них. Научно исследовать их невозможно, изолируя их от современных произведений Августина. Но несколько ценных черт, несколько сближений, намеков можно вынести из этой интересной переписки. Но самое главное, можно составить себе живое и яркое впечатление общего характера эволюции христианского сознания Августина.

---

nulla illorum librorum particula remanebit». Ep. XXVIII, 3.

[a] «Aliter oportere intellegi ostenderem, ut ubique eorum firma veritas doceretur», 5.

Война и ее происхождение

Лекция I

ВОЙНА есть явление очень древнее. В известном смысле война древнее мира. Некогда она была законом жизни, хозяйственным промыслом. Ее вели между собой отдельные роды, колена и племена с целью грабежа или же порабощения противника, обеспечения себя его подневольным, даровым трудом. С возникновением государств современного, национального типа войны между родами и племенами прекратились, сделавшись исключительным правом новых национальных государственных организаций. Но это не могло ослабить войны сколько-нибудь значительно; существование отдельных суверенных, т.е. независимых, государств с интересами, нередко противоположными, делает неизбежными вооруженные столкновения как средства разрешения назревающих конфликтов. Только новая надгосударственная форма организации человечества может устранить навсегда опасность войны.

Причины, приводившие государства к вооруженным столкновениям, были весьма различны. В прежнее время такими причинами чаще всего бывали интересы территориальные и династические. Войны велись ради захвата чужой земли, когда своя не могла кормить избыточное население, ради увеличения подданных как данников и солдат и ради славы царствующей династии.

Но в войнах последующих десятилетий причины территориальные и династические отодвинулись на задний план; выступил новый фактор войн, который чаще всего именуют *империализм*.

Под империализмом понимается, в широком смысле, разумеется, *стремление к мировому господству*. Явление это было известно и древнему миру, но за последнее время оно стало приобретать чисто экономическую окраску, превратившись в стремление к мировому господству ради экономической эксплуатации. Эта новая,

экономическая форма империализма и составляет империализм в тесном смысле слова.

В дальнейшем, говоря об империализме как о причине современных войн, мы будем иметь в виду именно эту экономическую форму империализма: стремление к мировому господству или к власти над территориями чужих стран ради хозяйственных выгод.

Возникновение и быстрый рост империализма за последние десятилетия обусловлены экономическим развитием современных национальных государств. В этих государствах господствует, как известно, капиталистическая форма хозяйства. Капитализм же по мере своего роста разрушает все промежуточные классы между буржуазией и пролетариатом, т.е. классы крестьян и ремесленников, так что главными покупателями в государстве становятся буржуазия и пролетариат.

Но из этих двух классов буржуазия, в силу своей малочисленности, может потреблять только ничтожную долю продуктов, вырабатываемых в государстве, да и не желает потреблять все, ибо стремится к накоплению капиталов, к беспрерывному увеличению своей хозяйственной мощи. Пролетариат хотя и покупает продуктов значительно больше буржуазии, но, очевидно, на сумму, не превышающую размеры той платы, которую он, в целом, получает за свой труд. Ясно, однако, что сумма заработной платы во всяком обществе всегда будет ниже общей стоимости всех продуктов, ибо в стоимости продуктов содержится не только плата рабочим за их труд, но и плата за сырье, т.е. доход землевладельцев, и прибыль, извлекаемая капиталистами. Таким образом, по мере роста капитализма получается растущий избыток продуктов, который не находит себе покупателя на внутренних рынках государства; *капитализм перерастает форму национального государства.* Это-то и является причиной возникновения империализма за последние десятилетия. Не находя сбыта своим товарам внутри государства, буржуазия стремится обеспечить им внешние рынки в тех странах, где промышленность мало развита и не удовлетворяет потребностей местного населения. Чем дальше, тем откровенней для достижения хозяйственных целей она стремится к политическому господству над этими странами. К числу последних принадлежат внеевропейские колонии, а также многие европейские отсталые государства: Россия, Турция, Сербия, Болгария, Румыния и др. В своих империалистических

стремлениях буржуазия, как господствующий класс, опирается на войско и дипломатию и нередко пользуется сочувствием других классов населения, заинтересованных в развитии отечественной промышленности. В эту политику вовлекаются и некоторые слои пролетариата, для которых отсутствие рынков и следующее за ними сокращение производства означает потерю заработка.

Захват колоний и слабых в промышленном отношении европейских стран обеспечивает буржуазию не только рынками, он сулит ей и другие экономические выгоды. Так, он дает ей возможность основывать в этих странах промышленные предприятия на крайне выгодных условиях: в странах с развитым капитализмом пролетариат сильнее и сплоченнее, вследствие чего условия труда его постепенно улучшаются и соответственно уменьшается и прибыль капиталиста; в хозяйственно отсталых странах, напротив, при слабости и разрозненности пролетариата капиталист может дешевле оплачивать его труд. В Западной Европе промышленный капитал довольствуется 5% прибыли. В России 10% считается очень низким доходом.

Далее, захват колоний и отсталых стран дает приложение не только промышленному, но и финансовому капиталу. Денежная ссуда в этих бедных странах оплачивается гораздо более высоким процентом, нежели в странах, насыщенных капиталом. Наконец, захват земель, преимущественно в тропических или богатых естественными продуктами странах, обеспечивает промышленность необходимым для нее сырьем, как, напр., хлопком, топливом – углем и нефтью – и металлами.

Империализм, т.е. стремление к возможно большему расширению господства ради обеспечения национальной промышленности рынками и сырьем и ради более выгодного помещения финансового капитала, является одной из важнейших причин современных войн. В погоне за всемирным господством сталкиваются интересы буржуазии разных капиталистических государств, и такие столкновения, за отсутствием иных способов, разрешаются обыкновенно войной.

Самым ярким примером откровенно империалистической войны может служить война, которую Италия вела в 1911 г. с Турцией за африканскую колонию Триполи: война эта была вызвана исключительно империалистическими стремлениями итальянской буржуазии.

В подготовке и возникновении переживаемой нами мировой войны империалистические стремления крупных капиталистических государств Европы сыграли едва ли не самую главную роль. Но говорить об империализме как о причине настоящей войны нужно с большой осторожностью. Прежде всего, это была не единственная причина войны, как об этом будет сказано дальше, а затем, эта причина действовала далеко не одинаково сильно в разных государствах, т.е. одни из них питали более сильные, а другие более слабые империалистические стремления. В этом отношении надо провести разграничительную черту между старыми капиталистическими государствами Европы, каковы Англия и Франция, и ее новыми капиталистическими государствами, главным образом Германией и Италией.

Англия и Франция владеют обширнейшими колониями. В первой из этих стран колонии в 94 раза превосходят свою метрополию, а во второй в 24 раза.

Совсем в ином положении находятся позже развивавшиеся в политическом и хозяйственном отношении Германия и Италия. Здесь колонии только в 5 раз превосходят свои метрополии; к тому же обе эти страны, как позже пришедшие, получили худшие куски. Отсюда разница между французским и английским империализмом, с одной стороны, и германским и итальянским — с другой. Во Франции и в Англии империализм перед войной 1914 г. носил не захватный, а охранительный, консервативный характер. В Англии он проявлялся главным образом в так называемом унионистском движении, ставившем своей целью более тесное хозяйственное и политическое соединение метрополии с ее колониями, из которых многие в течение XIX века превратились в самостоятельные республики (Канада, Австралия, Новая Зеландия).

Во Франции, при ее огромных колониях, приобретенных в 80-х годах XIX века путем мирного соглашения с Англией и при относительной слабости промышленного капитала, империализм почти вовсе отсутствовал. Причины, толкавшие Францию на войну, лежали в другой области.

Совсем иную картину представляли Германия и Италия. Эти страны, позже Франции и Англии вступившие на путь капиталистического развития, в короткое время создали мощную промышленность, не находившую, однако, сбыта своим продуктам в малонаселенных и бедных колониях. Особенно это относится к Герма-

нии, производительные силы которой, обгоняя старую Англию, задыхались в тесных рамках национального государства. Приобретение же новых рынков путем мирных соглашений с другими державами, как это удавалось Франции в 80-х годах, было отрезано для нее негибким, неуступчивым характером ее дипломатии, объясняющимся внутренними политическими причинами. Вот почему империализм принял в Германии и Италии перед 1914 г. завоевательный, хищный характер. Целый ряд германских публицистов откровенно звали «опоздавшую на жизненный пир» страну к «завоеванию себе места под солнцем». И этот призыв встречал горячую поддержку буржуазного общества. Подобные же призывы раздавались и в итальянской печати. Таким образом, по вопросу о значении империализма для возникновения нынешней войны мы приходим к следующему выводу: *империализм несомненно является важнейшей причиной этой войны*, но не все государства в нем повинны в одинаковой мере: *он действовал гораздо сильнее в таких странах, как Италия и особенно Германия, нежели во Франции и Англии.*

Помимо империализма были и другие причины войны, и среди них надо особенно отметить роль *национальных проблем*, выдвинутых, но не разрешенных XIX веком.

В течение всего XIX столетия совершалось революционное освобождение и объединение порабощенных национальностей Европы. Движения эти обыкновенно встречали поддержку буржуазии, ибо совпадали с ее государственно-объединительными и либеральными стремлениями; но еще больший энтузиазм вызывали они в демократических массах, для которых являлись выражением свободы и народовластия. К XX веку этот процесс освобождения и объединения национальностей далеко не всюду успел прийти к своему естественному завершению — к образованию независимых национальных государств. И сейчас в Европе остаются порабощенными обломки народов, в большей своей части добившихся независимости. Стремления этих независимых государств к освобождению своих зарубежных, томящихся под иноземным гнетом братьев сыграли немалую роль в возникновении настоящей войны. Для Италии, например, стремление к освобождению находящихся под властью Австрии итальянских округов Трентино и Триеста было столь же сильным побуждением к участию в войне, как и стремление обеспечить свою промышлен-

ность сырьем и рынками. Всем известно, что революционное движение австрийских сербов и помощь, оказываемая ему зарубежными свободными сербами, послужили непосредственным поводом к войне. Но ни в одной стране национальная проблема не стояла так остро, как во Франции. Стремление к воссоединению Эльзаса и Лотарингии всецело определило ее участие в войне, ибо никаких империалистических захватов она не питала; этот пример лучше всякого другого показывает невозможность сводить причины настоящей войны к явлениям только экономического порядка.

Эльзас-лотарингский вопрос в его настоящей форме ведет свое начало с 70-х годов XIX века. В 1870–1871 годах происходила война между Францией и Пруссией с присоединившимися к последней другими германскими государствами. Война эта была несчастна для Франции и кончилась присоединением к Германии двух французских областей – Эльзаса и Лотарингии. Германия при этом оправдывала себя тем, что население в этих областях смешанное – французское и немецкое, при том с преобладанием немецкого над французским, а также тем, что до XVII века эти области принадлежали ей.

Однако несомненно, что в 70-х годах XIX века национальное сознание эльзасцев и лотарингцев было явно на стороне Франции, и потому присоединение этих областей к Германии явилось аннексией, грубым насильственным захватом. Этого захвата не могла простить Франция. Только социалистическая партия ее во главе с Жоресом[1] готова была предать забвению эльзас-лотарингский вопрос, потому что новая европейская война казалась ей опаснее понесенной утраты. Вся же остальная Франция лелеяла мысль о «реванше», о восстановлении попранных прав ее на эти области. На этой мысли воспитались два поколения людей. Франция ждала войны как акта правосудия.

Теперь необходимо обратиться к третьей группе причин настоящей войны, причин политического характера. Это *внутренний строй России и Германии*, т.е. тех двух государств, столкновение которых и положило начало мировой войне. Россия, вступившая в войну, представляла самодержавное государство полуазиатского, полуевропейского типа. Завещанная вековой историей политика царей предъявляла притязания на владение Византией, изгнание турок из Европы и слияние «славянских ручьев в русском море». Свою завоевательную политику на Балканах это

государство, угнетавшее собственных подданных, строило на национальном и освободительном стремлении славянских и христианских народов. Это было отвратительное зрелище, когда государство, самое деспотическое в Европе, прикрывало свои честолюбивые замыслы служением принципу свободы.

Ошибочно было бы, однако, думать, что Россия сознательно провоцировала войну летом 1914 г. Это сделала Германия, в интересах которой было вызвать войну именно в этот момент. Но несомненно, что в прошлом Россия имела нечистую совесть; ее влиятельные националистические круги питали широкие завоевательные планы, которые вызывали в Европе постоянную тревогу и поддерживали горячку вооружений.

Особое значение в истории возникновения войны имел своеобразный характер, который приняло развитие Германии за последние десятилетия.

В начале XIX века Германия находилась в жалком политическом состоянии. Она представляла собой несколько десятков самостоятельных княжеств, по большей части весьма слабых, с деспотическим, сословным строем. Такое положение вещей не могло не вызывать недовольства широких народных масс. Началось сильное течение в пользу объединения Германии на началах национального и конституционного государства. В революционный 1848 год была наконец сделана попытка демократически разрешить этот национальный вопрос. На общегерманском франкфуртском парламенте был выработан проект общегерманской конституции. Но в том же году в Германии восторжествовала реакция, франкфуртский парламент был распущен и страна вновь погрузилась в состояние раздробления и абсолютизма.

Тогда за разрешение национальной германской проблемы взялись прусский король и его первый министр Бисмарк[2]. В короткое время они мечом выковали единство Германии и дали ей конституционный строй. В 1866 г. Пруссия объявила войну Австрии, своей главной сопернице в деле объединения Германии. Австрия была разбита и исключена из Германии, а Пруссия образовала под своим главенством союз северогерманских княжеств с конституционным устройством. Во время войны 1870 –1871 годов с Францией к союзу примкнули и южногерманские княжества, а самый союз был преобразован в Германскую империю, в которой Пруссия сохранила свое преобладающее положение. Таков был

ход объединения Германии. Он имел для нее роковые последствия. Разрешение жизненной проблемы Германии не революционным путем, как это имело место в большинстве других европейский государств, а путем военным наложило резкий отпечаток на весь ее внутренний строй. В то время как в Англии и Франции, например, молодые поколения воспитывались в сознании свободы и ненависти к деспотизму, в Германии с 1871 г. развился настоящий культ войны и силы. Ни в одной стране оправдание войны в школе, печати, науке, философии не принимало таких уродливых форм, как в Германии. Война проповедуется здесь не как оборона, ни даже как средство удовлетворения интересов государства, но как такое положительное благо, как воспитание духа. «Хорошая война оправдывает всякую цель» (Ницше[3]).

В связи с культом войны развился и культ прошлого, отмеченного военными успехами. Вот отчего государственный строй Германии представляет в настоящее время странную смесь современности и средневековых черт. Вот отчего наряду с демократической конституцией Германия сохраняет старую организацию своей армии и господство прусского юнкерства (дворянства).

Этот военный угар, охвативший широкие круги германского народа, сыграл свою роль в возникновении настоящей войны. Он дал возможность германскому правительству занять непримиримую позицию в вопросах международной политики и отвергнуть те пути мирного разрешения конфликта, которые представлялись летом 1914 г.

Подводя итоги всему сказанному выше, мы можем указать на четыре основные причины нынешней войны:

1) Империалистические стремления буржуазных правительств Европы.

2) Наличность неразрешенных национальных проблем, выдвинутых еще XIX веком.

3) Особый характер германской государственности.

4) Особый характер государственности русской.

Не все эти причины имели одинаковое значение для возникновения войны. С другой стороны, как уже указано, в разных странах эти причины действовали с неодинаковой силой.

Подготовка к войне началась со времени возникновения двух союзов — «тройственного» Германии с Австрией и Италией в 1879 г.[4] и «двойственного согласия» России с Францией в 1891 г.

Многие предполагали, что возникновение таких союзов уменьшает опасность войны, потому что содержит в себе страшную угрозу превращения всякой войны в общеевропейскую. На самом же деле эти союзы способны были только отдалить момент возникновения войны, зато раз вспыхнувшую войну должны были сделать особенно ужасной.

В таком же направлении действовал и *милитаризм*, т.е. политика увеличения вооруженных сил, сухопутных, морских и воздушных, считавшаяся многими недальновидными или лицемерными политиками наилучшим средством для предотвращения войн. С 70-х годов XIX века все государства Европы начали лихорадочно увеличивать свои вооружения, тратя на это около третьей части своих доходов. Впереди всех в этом движении шла Германия (46% бюджета), а за ней тянулись и другие государства. Но обогнать охваченную воинственным духом Германию было им не под силу. В процессе увеличения своей сухопутной армии Германия быстро обогнала с 1906 г. остановившуюся в росте своего населения Францию, а флот ее в XX веке сделался соперником первого в мире английского флота.

Англия неоднократно предлагала Германии взаимное ограничение вооружений. Так, еще незадолго до войны она предложила ей строить хотя бы вдвое больше военных судов, чем Англия, но не больше чем вдвое.

Германия все эти предложения неуклонно отвергала. Две Гаагские конференции[5], ставившие своей программой частичное разоружение и третейский международный суд, потерпели крушение, разбившись о сопротивление Германии. Она была уверена в своей силе и полагала, что теперь, как и прежде, один лишь меч может защитить ее жизненные интересы и открыть ей путь к широкому историческому развитию.

Лекция II

Чем ближе 1914 год, тем яснее выявляется, что надвигающаяся катастрофа разразится именно на Балканах. Германия уже давно пытается превратить Турцию в свою торговую колонию, она наводняет ее своими товарами, добивается права на постройку железных дорог (Багдадской) и становится прочной ногой в Кон-

стантинополе. Германские надежды на Турцию сталкиваются с интересами России и Англии, колонии которой, Египет и Индия, граничат (через Персию) с Турцией и для которой невыгодно появление в соседстве дешевых германских фабрикантов. Положение обостряется и грозит войной; она едва не разразилась в 1909 г.

Турецкая революция 1908 г. низвергнувшая Абдул-Гамида[6] и установившая в Турции конституционный режим, ускорила разложение Турции. Пользуясь ее слабостью, Австрия, подстрекаемая Германией, аннексирует в 1909 г. две турецкие провинции – Боснию и Герцеговину, – до той поры лишь временно оккупированные. Это затрагивает интересы Сербии, так как Босния и Герцеговина населены сербами. Россия грозит войной, но Англия ее не желает.

Опасность войны на этот раз устранена, но с этого времени ведут начало события, приведшие к катастрофе 1914 года. Россия организует балканский союз, который в 1912–1913 годах ведет победоносную борьбу с Турцией и добивается освобождения болгарских, сербских и греческих земель, сведя к ничтожным размерам европейские владения Турции. Это вызывает тревогу Германии: вместо слабой, разлагающейся Турции появляются молодые и крепкие, малокультурные, но воинственно-националистические государства, падает надежда на торговое завоевание Балкан, и в то же время молодые государства преграждают путь Германии в Азию, перерезывают линию «Берлин – Багдад», вызывавшую такие надежды в Германии. В Германии созревает мысль о необходимости войны. Между тем в России принимаются новые программы вооружений, и ясно, что через несколько лет это приведет к ее военному усилению. В Германии понимали, что для войны надо выбрать момент, наиболее выгодный для нее в смысле соотношения военных сил, понимали, что ждать опасно, что время увеличивает силы России. Что в Германии уже в 1913 г. война была предрешена, ясно из документа, опубликованного впоследствии итальянским министром Джиолитти[7]: Австрия предлагала Италии завоевательную войну против Сербии; конечно, за спиной Австрии стояла Германия. Италия тогда не согласилась, но Германии война была нужна, и она должна была схватиться за всякий повод. Как раз летом 1914 г. закончена постройка Кильского канала, соединяющего Балтийское море с Север-

ным; в это лето в Германии был собран особенно обильный урожай, момент был благоприятный. «Теперь или никогда», — говорили в Германии, и вот убийство австрийского эрцгерцога было той искрой, которая взорвала пороховой погреб, такой ничтожной в сравнении с вызванным ею мировым пожаром [8].

Итак, если ответственность за войну падает на все буржуазные государства Европы, все же нельзя не признать, что возникновение войны в 1914 г. было в интересах Германии и что она сделала все, чтобы ее вызвать. Это видно и из выступления ряда германских публицистов, которые в то время во главе с Бернгарди писали о том, что момент для выступления Германии настал, что она должна поторопиться и предупредить противников, если не желает своей гибели, что война должна быть «теперь или никогда», ее исход — «мировое господство или гибель».

Мы не будем подробно излагать события 1914 г., остановимся только на главнейших фактах. В июле месяце речь шла о том, чтобы сделать Сербию ответственной за происшедший террористический акт (убийство эрцгерцога). Вне всякого сомнения, в Сербии было немало сторонников той революционной партии, которая совершила это убийство, но Австрия решила сделать ответственной всю страну. Через месяц после этого события Австрия передала Сербии известный ультиматум, требуя ответа в 48 часов. Исполнение австрийских требований привело бы к уничтожению Сербии как свободного, самостоятельного государства. Требовали не только уничтожения партии «Народной обороны» вместе с ограничением конституционных свобод печати, собраний и союзов, но шли дальше: Сербия должна была допустить австрийских чиновников к производству следствия, обысков и суда на своей территории. Это было требование, на которое суверенное (независимое) государство не могло согласиться, не теряя своей независимости. Сербия, под влиянием России и Англии, желавших предотвратить войну, пошла на уступки, за исключением исполнения последнего требования, но в Австрии этими уступками не удовлетворились; за ней стояла Германия, которой важно было начать войну во что бы то ни стало. К сожалению, нам неизвестны переговоры Берлина и Вены, которые велись в то время. Официально Вильгельм II [9] играл роль посредника-миротворца между Австрией и Россией, так как Россия объявила, что не может быть равнодушной к насилию над Сербией. Конечно, задней

мыслью России было господство на Балканах, но эта цель как раз требовала содействия освобождению малых народностей и охране их самостоятельности. Роль России не вполне еще освещена, не все могло быть опубликовано, но нам известны усилия России и Европы предотвратить мировую катастрофу. Когда Австрия не согласилась предоставить вопрос на решение Гаагской конференции, как предлагал Николай II, английский министр Грей[10] предложил конференцию четырех незаинтересованных держав, т.е. с исключением Австрии и России, но и на это Австрия не согласилась. Вильгельм обещал подействовать на Австрию в смысле смягчения ее требований, но в опубликованной Германией «Белой книге» нет ни одного документа, подтверждающего исполнение этого обещания. Очень интересна переписка Николая II и Вильгельма, относящаяся к этому времени. С одной стороны, перепуганный, растерявшийся человек, привыкший видеть в германском императоре учителя и друга, — а в ответ презрительный, холодный, ультимативный тон.

Австрия начала военные действия против Сербии, и в ответ на это Россия мобилизовала свою армию. Это подействовало на Австрию отрезвляюще: перед ней встала опасность мировой войны, на которую она шла далеко не с таким легким сердцем, как Германия. Австрия проявляет уступчивость и готова продолжать переговоры с Петербургом, но на это не может согласиться Германия. Она выступает с требованием отмены мобилизации, считая ее поводом к войне, и требует ответа на ее ультиматум через 12 часов. (Россия, таким образом, не объявляла войны, а только начала мобилизацию, но Германия приравнивает этот акт к началу военных действий и до сих пор настаивает, что войну начала Россия.) Ответа на ультиматум не было, и тогда германский посланник Пурталес[12] передал заранее заготовленную ноту с объявлением Германией войны. Франция была связана с Россией договором и должна была поддержать ее, но Германия первая объявила войну и Франции. Роль Англии нелегко было предусмотреть, ее выступление не было бесспорным — она не была связана договором. Когда Франция запросила Англию, то ответ был такой: хотя Англия и считает, что требования согласия справедливы, — но правительство не может обещать своего участия в войне без воли английского народа. К тому же далекие Балканы не затрагивали непосредственных интересов Англии, и она предпочла бы устра-

ниться от войны. Существует предположение, что если бы Англия решительно стала на сторону согласия, то Германия, может быть, и не решилась бы на войну. Трудно судить о том, что могло бы быть, но остается фактом, что Англия войны не хотела.

Исходным моментом, решившим выступление Англии, была стратегия Германии: ее вторжение в Бельгию и нарушение нейтралитета этой страны, блюсти который как Англия, так и Германия обязались трактатом 1839 года.

Если искать реальные причины выступления Англии, считая, что одно нарушение справедливости само по себе не могло вызвать ее на объявление войны, то следует помнить, что с занятием Бельгии Англии угрожала уже непосредственная опасность.

Из Бельгии переправа в Англию очень легка, и еще Наполеон I понимал это, говоря: «Бельгия – револьвер, приставленный к виску Англии». Что и Германия это понимала, видно из ее усилий, правда бесплодных, занять Кале в течение этой войны, чтобы оттуда угрожать Англии. Итак, вторгаясь в Бельгию, Германия непосредственно угрожала Англии, а между тем эти страны были издавна соперницами в торговых и в политических отношениях, а потому и Англия могла сказать себе: «Теперь или никогда». Отсюда видно, что и на выступление Англии повлияли ее империалистические интересы, но, во всяком случае, не они вызвали войну, и война была начата не по ее инициативе. Из группы согласия Россия первой вступила в войну, Франция поддержала ее, связанная договором и надеясь на возвращение Эльзаса и Лотарингии, Англия же вмешалась уже после нарушения бельгийского нейтралитета. Никак нельзя сказать, что Россия была втянута в войну Европой и чуждыми ей империалистическими целями – наоборот, России ближе всего были цели войны.

В дальнейшем главными политическими моментами войны являются присоединение к тройственному согласию ряда государств: Японии, Италии, Румынии и других, вплоть до Соединенных Штатов Америки. Эти государства, действительно, руководились преимущественно захватными стремлениями. Других мотивов не было у Японии; Италия, присоединившаяся после долгих колебаний, с одной стороны, была заинтересована в воссоединении итальянцев, населявших Триест, но кроме того ей были обещаны Далмация, Албания, Греческие острова, часть Малой Азии – далекие провинции, которые должны были создать господство

Италии на Средиземном море, о котором Италия мечтала как о наследстве Древнего Рима. Это увлечение империалистическими лозунгами, в связи с требованиями национальными, было в Италии так велико, что Джиолитти, старый парламентский деятель радикальной партии, должен был выйти в отставку, уступив место сторонникам войны. Только одна социалистическая партия осталась и остается до сих пор на точке зрения неприятия этой войны.

Если итальянские социалисты поняли, что выставленные шовинистами цели войны слишком грандиозны и химеричны и что нельзя тратить ради призраков народные деньги и народную кровь, то это не значит еще, что в Европе они одни остались верны интернациональному знамени, ради которого они жертвовали интересами родины. Напротив, этим своим отношением к войне итальянские социалисты скорее показывают верное понимание национальных интересов. Ведь в 1911 г., во время войны за Триполи, итальянская социалистическая партия на конгрессе оправдала войну во имя национальных стремлений (несмотря на протест меньшинства). Эти социалисты через три года не переродились и, хотя с мечтой об интернационализме, остались итальянцами, которые считают настоящую войну ненужной для Италии и не оправдывающей принесенных жертв.

Выступление Румынии тоже было обусловлено захватными стремлениями. Она долго колебалась, не зная, на чью сторону стать, но союзники обещали ей невероятные выгоды: Трансильванию, Буковину и часть Болгарии, – и это решило ее выступление. Таким образом, первоначальные оборонительные цели войны, руководившие Россией, Францией и Англией, уступают место новым, выставленным новыми союзными государствами. Раз эти пришельцы требуют таких уступок – выдвигает свое требование и Россия, – это ее «исконные права» на Константинополь. Союзники не сразу согласились удовлетворить эти притязания России; наконец, благодаря Сазонову[12] произошло то, что Милюков[13] считает большой победой русской дипломатии: союзники согласились отдать Константинополь России. Но ведь его надо было связать с ней территориально, т.е. поднялся вопрос о побережье Черного моря, о Малой Азии. Англия, уступая России, не желает лишать себя возможных выгод и претендует на протекторат над Аравией и Месопотамией. Аннексионные стремления растут, но

не надо забывать, что не из-за них Англия начала войну и не ради Аравии и Месопотамии присоединилась к согласию. В настоящее время буржуазия Франции и Англии видит в приобретении колоний средство покрыть хотя бы отчасти колоссальные издержки войны, но таких целей демократия признать не может.

И вот, война длится уже почти три года, миллионы людей погибли, сотни миллиардов народных средств рассеяны по ветру, Европа утратила до одной трети своего достояния, и трудно сказать, что ужаснее: материальные или духовные потери, связанные с войной. Война вызвала всюду реакцию: Англия, страна, гордившаяся своей многовековой свободой, ввела принудительную воинскую повинность, стала преследовать свободу слова; в Германии происходят аресты самых видных социалистов и подчинение правительству других; в Австрии ни разу не собирается рейхсрат и статьи для социалистических газет изготавливаются в полицейских участках. Всюду отказ от завоеванной раньше свободы, усиление государственного рабства, особенно тяжело отзывающегося на пролетариате. А вместе с тем увеличивается рост национальной ненависти и жестокости; дети вырастают с сознанием, что убийство дозволено, и как развращает это сознание! Все меркнет перед разрушительной силой войны. Делается ясным, что, продлись она еще несколько лет, погибнет вся материальная и духовная культура Европы. И пред лицом этих грозных перспектив социалистическая демократия, которая не может смотреть на войну как на допустимое средство политической борьбы, должна поставить вопрос о мире.

Да, мы хотим мира, но не мира во что бы то ни стало, нам не надо мира временного, за которым разразится опять такая же война, мы хотим, чтобы эта война была последней, чтобы отныне война стала невозможной. Но как этого достигнуть? Мы видели, что главной причиной войны был рост капитализма,— и многим рисуется возможность уничтожения войны путем социальной революции всех народов. Действительно, это было бы могучим и верным средством убить войну. Но если социальная революция замедлит, если она сейчас неосуществима? Во всяком случае, если капитализм сейчас не удастся уничтожить, его можно связать и вступить на путь социализации. Социалисты, воспитанные на традициях 48-го года, призывают к уличной революции, которая должна решить вопрос в несколько дней. Но такая уличная рево-

люция возможна, когда власть, государственный строй держится силой городовых – как это было у нас, современная Европа держится не силой городовых и не силой штыков, а на основе всеобщего избирательного права. Тут дело не может решиться одним восстанием, – нужна революция в сознании, действительное моральное торжество пролетариата и проведение им в жизнь идей социализма.

Если бы все рабочие Англии, Франции и Германии стали социалистами – конец войны был бы близок.

Важным приобретением пролетариата является то, что война вооружила его и привлекла к политической власти. Всюду, кроме Германии, – коалиционные правительства с участием социалистов, а в революционной России социалисты оказывают даже почти исключительное влияние на политику. Отрицательные стороны войны облегчают переход политической власти к пролетариату.

Но и на самый процесс социализации государств война оказала влияние. Правительствам пришлось заимствовать у социалистов их хозяйственную программу, пришлось перейти к организации производства и распределению продуктов государством (особенно в Германии). Таким образом, 1914 год как бы кладет начало эры социализма. Этот экономический социализм еще не соединен с политическим господством пролетариата, так как в рабочем классе нет единства и он был увлечен националистическими целями войны. Теперь наступает отрезвление, и оно создает благоприятную почву не для насильственного восстания, а для того перелома в сознании масс, который может дать господство социализму. Это внутреннее социальное перерождение Европа может пережить в ближайшем будущем, и тогда воцарится мир, но лишь в том случае, если рабочая Европа будет единой. Если она будет расколота, если рабочие Англии, Франции, Германии, получив власть, не найдут в себе достаточно бескорыстных интернациональных чувств, чтобы поставить их выше интересов национальных, тогда мы можем сделаться зрителями самого ужасного зрелища – воюющих между собой социалистических демократий. Эта опасность существует. Социалисты поддаются империалистической пропаганде, которая внушает им, что и для них нужны колонии, рынки для выгодного сбыта товаров; если Интернационал не будет восстановлен и его идея не восторжест-

вует над узкими, частными интересами, то новорожденная социалистическая Европа опояшется кольцом штыков и пушек.

Но мы видели, что не один капитализм несет ответственность за эту войну; что национальная проблема, участие малых народностей сыграли немалую роль в ее возникновении. И не в будущем, более или менее далеком, а в процессе настоящей войны и пролетариатом должна быть разрешена национальная проблема, которую не удалось разрешить буржуазии. Только в том случае, если будут освобождены угнетенные национальности, — будет вынуто жало войны. Например, если не будет разрешен эльзас-лотарингский вопрос, то спор из-за него всегда может возобновиться. Это сознание нашло свою печать в формуле мира демократической России: «Мир без аннексий и контрибуций на основе права народностей на самоопределение».

Эту формулу упрекают в противоречии — говорят, что ее первая часть противоречит последней. Например, как возможно присоединение Эльзаса к Франции — раз это будет аннексией? С точки зрения демократии здесь нет противоречия, она признает аннексией не всякое расширение границ, а лишь *насильственное* присоединение народностей, населяющих известную территорию. Демократия и здесь остается верной своему принципу — праву большинства, и у нее есть верный способ определить, является ли аннексией присоединение данной земли: этот способ — плебисцит (всенародное голосование населения). Демократия против насильственного присоединения, но если народность свободно желает присоединиться, мы поддерживаем ее в этом желании. Но все же в осуществлении этого права на самоопределение, поскольку оно ставится необходимым условием мира, должны быть известные границы: иначе нельзя будет достигнуть окончания войны. И потому прежде всего должны быть разрешены назревшие, особенно острые вопросы, как эльзас-лотарингский и австро-сербский. Что касается других народов, которые еще не заявляли о своих стремлениях или стремление которых не достигло политической остроты, демократия не может из-за них продолжать войну. Например, вопрос о других народностях Австро-Венгрии — дело внутриавстрийское, точно так же, как вопрос об отделении Индии от Англии — дело Индии, и раздувать стремление к сепаратизму не значило бы приближать войну к концу. Много национальных проблем зреет для политического решения внутри

каждого государства. Политическая борьба или революция завершат то, что не доделала война. Стремление к полной независимости легко возникает в каждой народности, но на социалистическом знамени мира надо выставить требование освобождения лишь тех народов, борьба которых связана с началом и ходом данной войны. И эти вопросы (французский, итальянский, сербский) должны быть решены прежде всего социалистической конференцией, раньше чем демократии отдельных стран окажут воздействие на свои правительства, чтобы заставить их принять свою программу мира. Формула «без контрибуций» ясна сама собой; ни одна из воюющих стран не должна выйти экономически раздавленной, так же как и политически порабощенной. И то и другое создает мечту о мести, о восстановлении и потому готовит новую войну, приводит вместо решения неотложных социальных задач к новой полосе вооружений.

Иначе стоит вопрос о вознаграждении разоренных маленьких государств, прежде всего Сербии и Бельгии. Бельгийские и французские социалисты признают долгом Германии восстановление этих стран. Отчасти с этим соглашается и сама Германия – относительно Бельгии. Социалистическая Россия считает, что все воюющие державы виноваты в этой войне и все должны быть привлечены к участию в вознаграждении разоренных стран. Таким ли образом, что Германия восстановит Бельгию, Сербию и Северную Францию и часть Польши, а Россия – ею разоренные Галицию, Восточную Пруссию и другую половину Польши, причем в этих расходах должны принять участие и другие союзники, или же распределение расходов будет произведено всеми, пропорционально государственным бюджетам, – это уже частный вопрос, который предстоит решить будущей конференции.

Среди причин, создавших войну, были две чисто политические: русский царизм и германский кайзеризм. Первой причины уже не существует: русский царизм пал и никогда больше не будет угрожать общему миру. Другая причина еще не уничтожена, и мы живем надеждой, что германский рабочий класс положит конец кайзеризму. Мы надеемся на это – но сейчас кайзеризм еще царит, и пока он царит, он представляет собой главную опасность для демократии. В самом деле, каково сейчас стратегическое положение на всех фронтах войны? Оно сводится к почти полной победе Германии: она одна завоевала большие территории в Ев-

ропе, она фактически поглотила Турцию и осуществила идеал «Берлинского халифата». Германские подводные лодки привели к гибели значительную часть английского торгового флота, и в Англии начинается голод; в данный момент Германия – победительница. Германский народ хочет мира, но этого мира хочет сейчас и германский император; он получил все, что хотел, он знает, что будущее может принести ему только неудачи, но что сейчас на мирной конференции он может продиктовать свои условия, может заставить союзников исполнить его волю, вернуть ему колонии, заключить выгодные для него торговые договоры и проч. Сейчас германский император является вершителем судеб Европы. Тяготы войны заставят кончить ее раньше, чем Америка сумеет оказать решительную поддержку, и если пролетариат не сделается грозной силой, то война окажется победой Германии. Эта победа окажется роковой для всего будущего социализма. Тогда император, т.е. германский кайзеризм, еще раз покроет себя военной славой, окрепнет престиж его власти и страна, наиболее милитаристическая, наиболее ответственная за войну, своей новой победой даст оправдание милитаризму.

Россия в настоящее время единственная страна, где воля рабочих и крестьян оказывает огромное, может быть, решающее влияние на внешнюю политику. Это ясно проявилось в том, что, согласно с волей демократии, были пересмотрены цели войны. В руках русского пролетариата огромная сила для воздействия на воюющие страны; если бы Россия сейчас вышла из коалиции, она поставила бы своих союзников в невозможное положение.

Но не надо забывать главного, не надо забывать, что если наши союзники и не отказались еще от своих мечтаний об аннексиях, то ведь они лишь *мечтают* об аннексиях, а Германия их *осуществила.* И тут перед нами встает грозный вопрос: мы знаем, как повлиять на наших союзников, но как повлиять на Германию, как добиться ее отказа от завоеваний? Есть два пути: первый – это воздействие на германский рабочий класс. В апреле мы верили, что оно легко, что революционный процесс в Германии быстро развивается, но оказалось, что он идет чрезвычайно медленно, что рассчитывать на него нельзя, нельзя опираться в своей тактике на гадания о будущем. Есть второй путь, не исключающий первого, – это путь военного воздействия. Мы верим, что лучшие сторонники интернационализма в Германии протестуют против

войны, но все же в Германии не заметно пораженческого течения. Есть брожение, нет условий для революции. Революции совершаются тогда, когда правительство оказывается банкротом, когда оно теряет всякое доверие, когда падает престиж власти. Так и случилось у нас, в России. И если Вильгельм обманет надежды на победу и на «почетный», т.е. выгодный и хищнический, мир, тогда падет престиж его власти и разразится революция. Но опасно было бы сейчас возлагать все надежды на эту революцию. Страшно думать, но нельзя уйти от той мысли, что именно настоящее затишье на русском фронте подрывает возможность революции в Германии, поднимает там престиж власти. Вначале влияние русской революции было громадно, сейчас ее начинают рассматривать в Германии как процесс разрушения страны, как анархию в армии, которая указывает на истощение наших сил. Этот процесс кажется примером крушения революционного движения вообще: раз в России оно привело к дезорганизации, к ослаблению, – к той же катастрофе она привела бы и Германию. Вывод отсюда: нужно держаться до конца и поддерживать власть.

Если бы Россия, призывая к миру, в то же время осталась крупной военной силой, тогда бы русская демократия, диктуя условия мира, могла бы заставить их принять. А сейчас и у союзников нет убеждения в том, что если они примут предложенные русской демократией условия, то Россия их действительно поддержит силою оружия, и Германия не считает нужным идти на уступки и считаться с требованиями России.

Итак, основным вопросом сейчас является организация боеспособности русской армии, конечно, при условии, что она останется верной социалистическим и демократическим целям войны.

Кажется глубоким внутренним противоречием ставить социалистические цели вечного мира и в то же время призывать к войне. Но это одно из тех роковых противоречий, без которых немыслима история; путем насилия (революции) приходим мы к свободе, путем экономического принуждения мы идем к экономическому освобождению в социализме: так и сейчас мы вынуждены на насилие ради свободы.

Теперь впервые, может быть, меч находится в руках освобождающего класса, в руках пролетариата, но если он бросит этот меч, то устранит себя с политической сцены и уступит ее буржуазии, проводящей политику захватов и контрибуций.

Если Россия сейчас устранится из борьбы народов, то (не останавливаясь на катастрофе, которой это грозит будущему России) судьбы народов будут решаться злыми силами, и при ликвидации войны русский пролетариат не сможет защитить выставленных им лозунгов и интересов демократии. Поэтому социализм, войну отрицающий, должен еще продолжать ее для осуществления своих идеалов. Это – трагическое противоречие, но путь истории всегда есть путь трагический.

От редакции

НЕСЛЫХАННЫЕ страдания России едва дают решимость поднять пригнувшуюся голову и заглянуть вдаль. Но для тех, кто имеет мужество это сделать, за агонией России открывается другая катастрофа – уже всемирного значения. Одна из величайших сил, творящих историю наших дней, – социализм – переживает время тяжкого кризиса, из которого он может выйти возрожденным или погибнуть, задавив под своими обломками европейскую культуру.

В России нет сейчас несчастнее людей, чем *русские* социалисты, – мы говорим о тех, для кого родина не пустой звук. Они несут на себе двойной крест: видеть родину истекающей кровью и идеалы свои поруганными и оскверненными в их мнимом торжестве.

И ко всему этому присоединяется сознание, что именно попытка реализации этих идеалов повинна в какой-то еще, не подлежащей определению, мере в гибели России.

Мы целый год с невыразимой болью созерцали, как влачится в грязи красное знамя, как, во имя братства и справедливости, бушуют ненависть, алчность и вожделение. Зверь не может досыта упиться кровью, животное – отвалиться от корыта с помоями.

Именем социализма трудящиеся массы отравлены ядом подлинно буржуазной, мещанской жадности. Кто думает ныне о труде и его святости? Кто знает, что социализм есть организация труда, а не общественных столовых? Кто помнит сейчас об «идее рабочего сословия»?

Многие думают всю вину возложить на Россию. Говорят, что здесь нет ни атома социализма, что нельзя смешивать пугачевщину с марксизмом.

Для культурного Запада нестрашна будто бы зараза русских илотов. Социализм в Европе полон здоровых, созидательных сил. Все это верно лишь наполовину. Если Европа может четвертый год топить в крови, с варварской жестокостью, себя и всю завещанную прошлым великую культуру в борьбе за национальные цели ее на-

родов, почему обманывать себя надеждой, что ее грядущие классовые войны будут менее жестоки и не погребут всех ценностей, которые пощадила война?

Западный социализм давно уже серьезно болен. Энтузиазм его первых бурных лет сменился десятилетиями культурной борьбы, которые утешали Энгельса «красными щеками» пролетариата, а противников социализма – его безвредностью. Вынуто было жало ненависти, но с ним вместе горение энтузиазма. Обнаружился, во всей его скудости, «интерес» как единственный двигатель классовой борьбы. Дети и внуки революционеров с аппетитом уселись за чечевичную похлебку и готовились по счетам принять наследство буржуазного общества со всеми наследственными долгами и тяжбами. Через душу пролетариата мещанство готовилось одержать последнюю победу: стать человечеством.

Война вскрыла этот кризис для тех, кто еще не видел его. Второй Интернационал погиб. Рабочие всюду заняли свои места в «империалистических» армиях, чтобы убивать друг друга, и если для многих в этот трагический момент впервые открылась ценность родины, то другие хладнокровно взвешивали барыши и убытки, которые несет с собой эта река крови. Уже империалистический социализм показывал миру свое страшное лицо.

Что сулит будущее? Война окончится, но вместе с нею исчезнет ли преграда непонимания и вражды, разделившая надвое мировой пролетариат? И если революция и политическое развитие поставят вчерашних «красных» вождей у кормила власти, кто поручится, что они не возобновят старые тяжбы из-за рынков, договоров, границ, которые они уже сделали своими, и не спустят снова на кровавые поля те армии, в рядах которых они уже сражались?

Может быть, спасения ждать из Циммервальда [1]? Но во имя Циммервальда в России вот уже целый год как социалисты убивают друг друга и две социалистические республики – Россия и Украина – находятся в состоянии войны. С одной стороны, – внутренний мир, купленый ценой международных войн, с другой – Гражданская война, возведенная в принцип и неминуемо становящаяся войной международной. Маркс знал, что революция ведет к войне, но он не знал, что к войне ведут разные понимания социализма.

Здесь обнажается со страшной силой, как мало единящих начал выработал современный социализм. На механике интересов и ненависти он построил надежды на свое торжество. Но ненависть

обращается на самое себя, «революция пожирает своих детей»[2]. Интересы образуют причудливо скрещивающиеся круги, которые, вместо того чтобы расширяться от класса до человечества, все суживаются от группы к группе, чтобы прийти к оторвавшемуся от всякого социального тела хищнику: человек человеку волк[3].

Но мы верим и знаем: в социализме живет вечная правда, всего смысла которой он еще сам не постигает. Человечество должно воплотить в жизнь свое умопостигаемое братство. Лазарь должен сойти со своего гноища, чтобы занять место рядом с облеченным в порфиру.

Бессмысленные и унизительные страдания, которые человек причиняет человеку, оскорбляя родимую землю, должны быть прекращены. Труд и радость должны облагородить всякую жизнь. Но каждый должен взять и свою меру страданий, страданий мысли, творчества и ответственности, стать причастником трагедии культуры, работником в искуплении человечества. Каждый своей дорогой — к одной цели, равные в своем неравенстве единящим духом любви — растущее единое тело единого духа, — таким мы видим грядущее человечество.

Сейчас оно у края бездны, но мы верим, что оно не может погибнуть, не осуществив своей вселенской миссии. Оно не может умереть, значит — оно будет жить. Социализм, который вел его к царству Божию на земле, а привел к бездне, должен найти в себе силы для возрождения, для нового рождения.

Он должен найти новый камень вместо песка эгоизмов, на котором будет основана его церковь. Новая мысль должна озарить сознание трудящихся, новая вера — зажечь сердца. В кровавом кошмаре наших дней пролетариат, потрясенный, но не сломленный, переживает свое обращение.

Нас мало и глухая ночь кругом, но мы вышли искать новый путь. Наша слабость нас не пугает. Мы верим, что кругом нас, в темноте, не видя друг друга, тысячи одиноких искателей блуждают в поисках той же цели. Когда мы найдем друг друга, то найдется заветный путь... И занявшийся день застанет нас в бодром паломничестве[4].

Мы ищущие, но еще не обретшие. У нас разные мысли, разные веры. Но мы не спорим, а ищем вместе. Голоса перекликаются во мраке, пусть разные слова слышатся в них, но дух один, одна пред нами цель. Дерзновенна эта цель, но время требует подвига: спасти правду социализма правдой духа и правдой социализма спасти мир.

С.-Петербург, 22 апр. (5 мая) 1918

Лицо России[1]

У всякого народа есть родина, но только у нас — Россия. Недостаточно отвлеченно признать совместимость социализма с любовью к родине. Чтобы быть живой и действенной, любовь должна быть личной[2]. Не «любовь к любви», а любовь к лицу. Любовь — как бы ни старались скрыть ее имя в холодных понятиях солидарности, чувства общения, социальной связи — есть начало, скрепляющее всякое общество. Без нее высвобождается хаос противоречивых стремлений групп и личностей, начинается процесс распада. Не механической силе и не проблематическому сознанию общих интересов (общий интерес — всегда софизм) растопить и сплавить в единство формы этническую материю. Государство чудится самым внешним и грубым из человеческих объединений. Но оно может жить лишь ценой общих и вольных жертв, как непрерывное горение костра, поддерживаемое валежником в лесу. Только любовь делает его возможным.

В начале войны у части русских социалистов проснулось сознание права на отечество как самостоятельную ценность. Теперь пора определить это все еще международное отечество как наше, как Россию.

Еще недавно это стоило бы многим из нас тяжких усилий. Мы не хотели поклониться России — царице, венчанной царской короной. Гипнотизировал политический лик России — самодержавной угнетательницы народов. Вместе с Владимиром Печериным проклинали мы Россию[3], с Марксом ненавидели ее[4]. И она не вынесла этой ненависти.

Теперь мы стоим над ней, полные мучительной боли. Умерла ли она? Все ли жива еще? Или может воскреснуть? Приблизилась смерть, и затененные ее крылом, мучительно близкими, навеки родными стали черты ее лица. Отвернувшиеся от царицы, мы возвращаемся к страдалице, к мученице, к распятой. Мы даем обет жить для ее воскресения, слить с ее образом все самые священные для нас идеалы.

Но прежде хочется отдать себе отчет в том, что мы нашли, что любим?

Трудно выразить лицо России, как все живое и все близкое. Легче говорить о лице Франции, условившись в неизбежной односторонности оценок. Но мы воздержимся от дерзкой характеристики России или души Русского народа[5]. Скажем просто и правдиво: что мы любим и как узнали о том, что любим.

Кто пил горькую чашу изгнания и жил с предчувствием, что долгие годы — быть может, целая жизнь — отделяют его от России, тот знает острее всякого другого, что значит тоска по *родине*. Пусть мысль, в плену предрассудков, отвергала Россию — самое суровое сердце билось живее при воспоминании о родине. Что ощущалось всего сильнее в образе родины? Ее природное, земное бытие: линии ландшафта и воздух родных полей или лесов. Пусть убогая, но милая родина не могла быть вытеснена из души ни мягкостью и живописностью европейских урочищ, ни сладким обаянием юга: это было в крови, сильнее нас. И мы томились — кто по березам и соснам северных сторон — помните? «полюби эту вечность болот — навсегда безысходна их мощь»[6], — кто по суровым просторам степей, по безбрежной Волге и дыханию восточных песков. И может быть, всего ярче — как наваждение — овладевал душой призрак лета, зноя, истомы, золотых снопов и страдного труда — труд и обилие как мечта сермяжной Руси, мечта Некрасова, связавшая народное и народническое в одной невымышленной, реальной красоте.

А в полях, в страду, как прежде, шумно,
И скрипят возы с поникшей рожью.
И под солнцем златоверхи гумна,
И вихриста пыль по придорожью.

М.Зенкевич[7]

В родине впервые приоткрывается лицо России.

И теперь мучительно думать, как родные поля топчутся немецкой ратью, как родина отторгается от России, становясь иноземной страной, «заграницей», разрывая с кровью то, что в душе слитно и неразрывно.

На чужбине мы начинаем любить и раздражавшее прежде, казавшееся безвольным и бессмысленным начало народной стихии.

Среди формальной строгости европейского быта не хватало нам привычной простоты и доброты, удивительной мягкости и легкости человеческих отношений, которые возможны только в России. Здесь чужие в минутной встрече могут почувствовать себя близкими, здесь нет чужих, где каждый друг другу «дядя», «брат» или «отец». Родовые начала славянского быта глубоко срослись с христианской культурой сердца в земле, которую «всю исходил Христос»[8], и в этой светлой человечности отношений, которую мы можем противопоставить рыцарской «куртуазности»[9] Запада, наши величайшие люди сродни последнему мужику «темной» деревни.

Пусть ныне замутилась ненавистью эта человечность – мы знаем: страсть отбушует и лицо народа просветлеет, отражая «нерукотворный Лик».

Еще недавно мы верили, что Россия страшно бедна культурно, какое-то дикое, девственное поле. Нужно было, чтобы Толстой и Достоевский сделались учителями человечества, чтобы алчные до экзотических впечатлений пилигримы потянулись с Запада изучать русскую красоту, быт, древность, музыку, и лишь тогда мы огляделись вокруг нас. И что же? Россия – не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна – предстала взорам. Если бы сейчас она погибла безвозвратно, она уже врезала свой след в историю мира – великая среди великих – не обещание, а зрелый плод. Попробуем ее отмыслить – и насколько беднее станет без нее культурное человечество.

Именно более глубокое погружение в источники западной культуры открыло для всех – еще не видевших – великолепную красоту русской культуры. Возвращаясь из Рима, мы впервые с дрожью восторга всматривались в колонны Казанского собора, средневековая Италия делала понятной Москву. Совсем недавно, после первой революции нашей, совершилось это чудо: воскрешение русской красоты, не сусальной, славянофильской, провинциальной, а строгой, вселенской и вечной. Мы не успели пересчитать наши церкви-музеи, описать старые города-сокровища, не успели собрать нашу живопись. Но сколько открытий уже сделано. Мы знаем, что в темной, презираемой иконе таилось живописное искусство дух захватывающей мощи. Война прервала в самом начале эту работу изучения. Мы к ней вернемся. Если Россия пала навеки – мы не верим в это, – тогда мы будем с лопатой в руках рыться в ее

могилах, как на священной почве Греции, чтобы спасти для мира останки божественной красоты.

Культура творится в исторической жизни народа. Не может убогий, провинциальный исторический процесс создать высокой культуры. Надо понять, что позади нас не история города Глупова, а трагическая история великой страны, ущербленная, изувеченная, но все же великая история. Эту историю предстоит написать заново.

Тяжелый социальный процесс слишком исключительно занял внимание наших историков, затенив его глубокое духовное содержание.

Лицо России не может открыться в одном поколении, современном нам. Оно в живой связи всех отживших родов, как музыкальная мелодия в чередовании умирающих звуков. Падение, оскудение одной эпохи – пусть нашей эпохи – только гримаса, на мгновение исказившая прекрасное лицо, если будущее сомкнется с прошлым в живую цепь.

Как ответим мы на вопрос: где лицо России?

Оно в золотых колосьях ее нив, в печальной глубине ее лесов.

Оно в кроткой мудрости души народной.

Оно в звуках Глинки и Римского-Корсакова, в поэмах Пушкина, в эпопеях Толстого.

В сияющей Новгородской иконе, в синих главах Угличских церквей.

В «Слове о Полку Игореве» и в «Житии протопопа Аввакума».

Оно в природной языческой мудрости славянской песни, сказки и обряда.

В пышном блеске Киева, в буйных подвигах дружинных витязей, «боронивших Русь от поганых».

В труде и поте великоросса, поднимавшего лесную целину и вынесшего на своих плечах «тягло государево».

В воле Великого Новгорода и художественном подвиге его.

В одиноком трудовом послушании и «умной» молитве отшельника-пахаря, пролагавшего в густой чаще пути для христианской цивилизации.

В дикой воле казачества, раздвинувшего межи для крестьянской сохи до Тихого океана.

В гении Петра и нечеловеческом труде его, со всей семьей орлов XVIII века создавших из царства Московского державу Российскую.

В молчаливом и смиренном героизме русского солдата-мученика, убелившего своими костями Европу и Азию ради прихоти своих владык, но и ради цельности и силы родной земли.

Оно в бесчисленных мучениках, павших за свободу, от Радищева и декабристов, до безымянных святых могил 23 марта 1917 года.

Оно везде вокруг нас, в настоящем и прошлом — скажем твердо: и в будущем.

В годину величайших всенародных унижений мы созерцаем образ нетленной красоты и древней славы: лицо России.

Пусть для других звучат насмешкой слова о ее славе. Пусть озлобленные и маловеры ругаются над Россией как над страной без будущего, без чести и самосознания. Мы знаем, мы помним. Она *была*, Великая Россия. И она *будет*.

Но народ, в ужасных и непонятных ему страданиях, потерял память о России — о самом себе. Сейчас она живет в нас, в немногих. В нас должно совершиться рождение будущей великой России.

Всякое рождение есть дело эроса. Вот почему мы призываем с напряженным восторгом вглядываться в лицо России и запечатлевать ее черты. Поведать всем забывшим о ее славе. Влить бодрость в малодушных, память в непомнящих, свет в темных.

Но всякое рождение есть воплощение. Как путь от духа к материи, это процесс мучительный. Мы должны облечь плотью великую душу России.

Плоть России есть та хозяйственно-политическая ткань, вне которой нет бытия народного, нет и русской культуры. Плоть России есть государство русское.

Государство русское, всегда пугавшее нас своей жестокой тяжестью, ныне не существует. Мы помогли разбить его своею ненавистью или равнодушием. Тяжко будет искупление этой вины.

До сих пор мы все — и материалисты среди нас — работали над тем, чтобы одухотворить косное тело: свободой, культурой, справедливостью.

Мы требовали от России самоотречения, возлагали на нее вериги и власяницу. И Россия мертва. Искупая грех аскетизма, мы должны отбросить брезгливость к телу, к материально-государст-

венному процессу. Мы будем заново строить это тело до последней его клетки. Нет царя, нет власти, которой мы могли бы кинуть эту обузу национальной политики, оставив себе святость интернационалистического миросозерцания.

Нам придется сочетать национальное с общечеловеческим. Мир нуждается в России. Сказать ли? Мир, может быть, не в состоянии жить без России. Ее спасение есть дело всемирной культуры.

Едва ли многие отдают себе в настоящее время отчет, к чему нас обязывает эта задача. От многого придется отказаться, ко многому приучиться.

Совлечь с себя ветхого человека, начать возрождение России с себя самих. Найти в себе силы делать все, чего потребует от нас спасение России, как бы тяжко это ни было старой, монашеской совести. Но от падения в омут грязи и крови, от омертвения в языческом мире интересов и страстей будет спасать нас всегда хранимое, всегда любимое – небесная путеводительница – лицо России.

Мысли по поводу Брестского мира

ТЕПЕРЬ, когда мысль упорно ищет все самые отдаленные корни событий, приведших к гибели Россию, пусть не покажется надуманным предлагаемое сближение: славянская Библия – и Брестский мир[1]. Связь с прошлым бесконечно глубже, чем она мнится нашим современникам. Разрывая с отцами и верой отцов, чаще всего лишь по-новому утверждают эту веру.

Мы все еще недооцениваем силы духа, творящего историю. Слово облекается плотью, и самые коренные материальные изменения в быте и в мире могут являться отражениями «словесных» бурь или медленных раскрытий «слова». Иногда все «слово» данной культуры вмещается в одной книге. Есть культуры одной книги. Христианское средневековье исходит из Библии и ею почти исчерпывается. Отсюда огромное значение «Евангелия в истории» именно как книги, как литературного факта.

В настоящих беглых строчках да будет мне позволено остановить внимание на тех культурно-исторических последствиях, которые имел или хотя бы мог иметь (мы осуждены здесь на гадания) литературный факт, зачинающий историю русской культуры: перевод греческой Библии на славянский язык.

Мы привыкли видеть в этом факте исключительное счастье, редкий дар судьбы народу русскому. В то время как Запад внимал без разумения словам латинских молитв, и целые столетия не умел закрепить на пергаменте материнскую речь, наша литература своим рождением едва ли не упредила образование Киевского государства. С тех пор вот уже целые тысячелетия растет и крепнет русский язык в живом взаимодействии народно-русской и книжно-славянской речи[2]. Мы богаче других народов оттенками для выражения тона речи. Нам доступна полная гамма звуков, от «подлых» до «высоких», еще Ломоносову открывших заложенные в нашем языке возможности «штилей». Поднимаясь от литературы к религиозной жизни, как не радоваться

тому, что между словом Христа и душою народа никогда не стояло внешней преграды чужого языка, что христианизация Руси была глубже и полнее любой католической страны? Все это так. И казалось бы, мы должны сделать еще одно отрадное наблюдение: если книжная культура слагается на языке, доступном для народа, не может быть глубокого отрыва интеллигенции от народа, национальная жизнь должна быть цельной и органичной.

Жизнь зло смеется над этим заключением и заставляет пересмотреть его посылки. Надо отдать себе отчет в том, какою ценою мы заплатили за славянское слово.

Западное христианство — и не одно германское или кельтское, но и романское — оказалось обладателем сокровища, ключ к которому был запрятан глубоко в преданиях светской античной образованности. Может быть, Библия есть единственная «книга». Но чтобы понять ее, нужно трудом и терпением преодолеть целые библиотеки книг. «Тривий» и «квадривий»[3] — энциклопедия филологических и естественных знаний — были пропедевтикой к царице наук — теологии. Но, раз овладев этим ключом — не только к Библии, но ко всей великой греко-римской цивилизации, — трудно было уберечься от обаяния ее мудрости и красоты.

Монастырские библиотеки хранят и множат томы Вергилия, Овидия, Горация. Несмотря на предостерегающие голоса ревнителей, «языческая» красота и истина освящалась латинским словом. Ибо латынь — священна, это язык Божий.

В сущности, в этом факте дана неизбежность «Возрождения» классической древности, по отношению к которой средневековье было только односторонним ее переживанием.

И мы могли бы читать Гомера при Ярославичах, переписывать в суздальских лесах Софокла и Платона... Сперва повторять ученическими устами мудрые слова, потом, окрепнув, дерзнуть на творчество — на собственную мысль. Творчеством не скудна, конечно, Русь, но ее мысль — научно-философская мысль — спала веками, проспала Возрождение и очнулась так поздно, что между ее вещими, но смутными мечтами и наукой Запада выросла пропасть[4].

А между тем мы были ближе к источнику живой воды. Эллада ведь учительница Рима, а эллинизмом запечатлено наше христианское рождение. Наше невыполненное призвание было — воскресить, когда исполнятся сроки, уснувших богов Греции и, просветляя их новой верой, начать воистину великолепный путь новой культуры.

Но, начавши с перевода нашу историю, мы сочли для себя излишним «эллинское суемудрие» и за то обречены были снова сделаться переводчиками при Петре, чтобы до сих пор пробавляться переводной немецкой дешевкой – при живом сознании и бесспорной наличности собственных творческих сил.

Итак, славянская речь, т.е. разрыв со вселенской мыслью, объясняет, так сказать, абсолютную нищету нашу[5]. Но почему же она не искуплена демократическим равенством в культуре и как пришли мы к полному разрыву с народом?

Нужно сказать, что духовное народничество, т.е. тяга к уравнительному распределению духовных благ, несомненно, связано со всем обликом нашей интеллигенции, которая сменила в деле учительства православного, не греко-кафолического, а славяно-российского священника. У нас не могло развиться гордого сознания латинян, что истина любит прикровенность, что кощунственно разоблачать мистерии, ибо не подобает бросать святыню псам. Но, сея слово повсюду – при дороге и на камне, – мы не растили, не копили его, не умножали таланта. Только бы передать детям во всей чистоте «веру отеческую». Зато, когда пришла пора и мы уже ужаснулись своей скудости, то, потерявши голову, принялись грабить нужное и ненужное чужое добро, в зрелом возрасте сели учиться азам и с того рокового дня с каждым поколением выбрасываем, как ветошь, старое достояние, хотим переучиваться всему сначала, чувствуя себя голым Адамом в раю. Мог ли народ угнаться за нами в наших причудливых скитаниях, и не ясно ли, что мы должны были потерять его из виду? – Отсюда Брест.

Теперь мы догадываемся, что надо иметь что-нибудь, чтобы давать другим, что творчество предшествует просвещению и академия школе[6]. Что, преследуя чистые ценности культуры, мы в конце концов скорее приобщили бы к ней народ, чем начиная со служения народу.

Жалеть ли? Жалеть ли об извилистых и скорбных путях, которыми мы шли, завидовать ли мудрым латинянам, которые «из нужды сделали свою добродетель»?

Не станем. Это запрещает уважение к року, amor fati.

Россия стояла на распутье. И некто спросил у нее: хочешь ли владеть словом и быть землей Христа – или владеть знанием и быть государством?[7] Она сделала свой выбор.

К истории средневековых культов

ОДНА ИЗ последних диссертаций (если не самая последняя), защищавшихся в Петроградском университете, — автору была присуждена за нее степень доктора всеобщей истории — книга О.А. Добиаш-Рождественской [a] увидела свет в литографии, переписанной на машинке. Невозможность или чрезвычайная затруднительность корректуры на камне повлекла за собою много опечаток. Не такой внешности заслуживала эта прекрасная книга, написанная с большим изяществом стиля. Конечно, на это издание только и можно смотреть как на черновое, еще ожидающее печатного станка.

Книга г-жи Д.-Р., невзирая на специальность своей темы, привлекающая книга. Она долго останется интересной для всех любителей истории, долго будет посвящать неофитов в проблемы средневековой культуры. Историю одного культа автор берет на широко и смело набросанном культурном фоне, прослеживая его корни в иудео-христианском мифе, в натуралистических и этических воззрениях средневековья и даже в политических его концепциях.

Введение, посвященное предыстории христианского латинского культа архангела, ищет корни его в двух противоположных направлениях: на Западе в древних культах, объединенных именем Меркурия (Галльский Меркурий — Луг [1] и Вотан [2]), и на Востоке в национальном еврейском ангеле. Развивается только вторая тема, и прослеживается судьба Михаила в эллинистических народных культах вплоть до рецепции его церковью. Вопрос, поставленный первой темой, находит ответ в следующей главе: «Михаил — преемник Меркурия». Ответ этот в существенном — отрицательный: храмы Михаила ни в Галлии, ни в Германии не связаны с языче-

---

[a] О. А. ДОБИАШ-РОЖДЕСТВЕНСКАЯ. Культ св. Михаила в латинском средневековье. V-XIII века. Петроград, 1922. (VI+410 стр.).

скими святилищами. Имя Меркурия (Гермеса) скрещивается с Михаилом лишь на Востоке в гностических течениях. Ранняя Галлия (меровингская) свидетельствует вообще о слабом развитии ангельского культа (известно лишь три храма Михаила). Этот культ распространяется на Западе двумя путями: из Италии и с берегов Ламанша: «Был ли Михаил Архангел национальным святым лангобардов [3]?» Этот тесно связанный с теорией Вотана-Михаила вопрос решается во второй главе также отрицательно (против Gothein'a). Анализ древнейших легенд, связанных с Monte Gargano, приводит автора к убеждению в долангобардском проис в их хронологическом ряду также говорит за греческое происхождении гарганского культа. Изучение итальянских святилищ хождение михаилопочитания. «Культ Михаила Архангела на берегах Ламанша» родился в Ирландии. Ирландскими влияниями обусловлена и саксонская религиозность, выраженная в величественной концепции природы и истории у Беды [4].

Из-за Ламанша, вероятно, занесен культ архангела и на границы Бретани и Нормандии, где с VIII века из тумана легенды выступает святилище Mont-Saint-Michel. В каролингскую эпоху культ Михаила завоевывает всю империю, разносимый главным образом ирландской и англосаксонской миссией, — отчасти и под итальянскими влияниями. Но Михаил становится настоящим «ангелом Империи». Воспеваемый сподвижниками Карла [5], он играет видную роль «в религии и обрядности Империи». Воплощая принцип борьбы со злом, ангел Страшного Суда получает в императоре свое «земное отражение». Этим автор заканчивает историю развития Михаилова культа. Последние две главы рисуют формы этого культа и религиозные представления, связанные с ним в X — XII вв. «Образ св. Михаила в латинской легенде» рассмотрен в его натуралистическом и этическом аспектах. Михаил, чтимый на недоступных утесах,— ангел гроз и бурь, великих стихийных явлений. Он остается, с другой стороны, «ангелом мертвых», принимающим душу и защищающим ее от сатаны. Однако образ его глубоко отличается от других святых. Редко он является целителем, чаще мстителем. Он не выносит назойливого человеческого присутствия. В борьбе с сатаной он воспринял отпечаток его мрачности. «Он почти на границе добра и зла. Борясь за добро, он часто бывает яростен; иногда он бесцельно жесток. Он карает, убивает, сечет розгами, уносит смерчем, ударяет молнией.

Это гневный Бог и святой Сатана. Его больше боятся и чтут, чем любят» (стр. 392).

Перед нами широко задуманное и оригинальное исследование. Далеко не везде автор имеет предшественников. Он строит свободно, на основании собственного обширного материала, ряд связей, зависимостей, подкупающих своим правдоподобием или изяществом конструкции. Его методологический диапазон весьма широк: от смело обобщенных культурных образов (про них не скажешь: схемы) до детальных контроверз и мелочной установки отдельных, но важных в общей цепи фактов. Главной заслугой автора мы считаем: блестящий очерк ирландской религиозности, впервые вводящий в русскую литературу плодотворную ирландскую тему; тесно связанную с ним оригинальную характеристику Беды, воссоздающую на основе пристального изучения (в побочном этюде) образ творческой и художественной силы в предполагаемом эрудите и компиляторе; наконец, расцвеченную бытовыми красками легенд и эпических песен картину феодальной Европы у порога святилищ Михаила. Темы феодальной культуры, разрабатываемые в последнее время автором, являются совершенно новыми у нас в России, да не очень культивируемыми и на Западе. Тонко схвачен и передан стихийный момент в культе архангела.

Недостатки работы, признаваемые и автором, отчасти вызваны условиями времени. Книга писалась в России, вдали от западных архивов и книгохранилищ. Автор должен был отказаться от изучения образа Михаила в иконографии (стр. 341). Сведенные им по index'am и по географическим словарям данные о церквах св. Михаила никак не могут претендовать на полноту. Автору остались недоступны и некоторые новые труды о культе Михаила, которые могли бы иметь существенное значение ввиду скудости соответствующей литературы. Таковы работы: *A. Wallis Budge.* St. Michael the Archangel. L., 1894; *Paul Gout.* Le Mont-Saint Michel. Histoire de I'abbaye et de la ville. Paris, 1910 (771 p.) Очень пригодилась бы ему и книга *Dom H. Quentin.* Les martyrologes historiques du moyen âge для решения запутанных вопросов о взаимозависимости каролингских календарей, которую автор устанавливает (гл. 4. § 1) на основе старого исследования Achelis. Может быть, европейская война отразилась в книге кое-чем и иным, напр. географической номенклатурой. В реакции против германизма в русской ономастике автор идет порою слишком далеко: он пишет

Forêt noire (вместо Шварцвальда) и Возжи (почему не Вожи?, но иногда и Вогезы: стр. 342, 344). Но это мелочи. Не решаемся судить, не повлияла ли подобная реакция на построение книги, вызвав гипертрофию, на наш взгляд, полемических мотивов первых глав. Во всяком случае, в них есть существенный порок конструкции. Читатель, с первых страниц книги введенный в культ галльского и германского Меркурия (Вотана), ждет дальнейшего развития его связи с Михаилом, определенный намек на которую дан автором (стр. 18). Но в итогах первой главы «пока приходится отказаться от надежды сомкнуть» эти религиозные течения. Но тогда введение (его первая часть) является малообоснованным в данной книге. Его тема не получает развития. Однако на стр. 57, «скептицизм», отрицающий всякую связь между культами, признается «идущим далеко». Уже легенда об Алатманне Пассауском говорит о том, «что искомая связь ощущалась самими людьми средних веков и что видение Гримма не было миражом». А в конце книги мы читаем признание: «Здесь (в Германии) уже в довольно позднюю пору ее (легенды Михаила) поток кое-где задел и оживил умершие центры почитания Цио-Вотана» (стр. 361, ср. также колебания на стр. 68 –69). Думается, что вопрос о преемственности языческих и христианских культов (столь острый со времени «отправлений» Узенеровской школы) должен ставиться в точных, методологически определенных рамках: о какой преемственности идет речь? О переживании живого и цельного образа или отдельных черт легенды, о совпадении времени и места культа или его форм? Тогда и ответ на проблему Вотан-Михаил, может быть, окажется не столь категоричным. Впрочем, для полного освещения этой проблемы наши обычные исторические тексты недостаточны. Пришлось бы привлечь весь необозримый материал народных легенд, фольклора и т.п., столь мало еще освоенный исторической наукой. Здесь отметим лишь недочеты в аргументах автора. Связь Михаила с Gudinsberg (гора Вотана) у Цезария Гейстербахского [6] выражается не в одном видении XIII века, как может показаться из изложения автора (стр. 54). «Habebat enim et adhuc habet sanctus Archangelus in Gudinsberg, vel ut alii dicunt, in Wudinsberg, ecclesiam nomino suo consecratam» [a]

[a] «Имел и доныне имеет святой архангел на Гудинсберге, или, как другие говорят, на Вудинсберге, церковь, посвященную его имени».

(Dial. mir. VIII, 46). Хотя время основания этой церкви неизвестно, но из всего контекста видно, что это старинная церковь. Ее присутствием Цезарий объясняет тот факт, что «никто не осмелился строить замка на этом месте» — до начала XIII в. (до еп. Дитриха Кёльнского 1208 – 1215 гг.; ср.: Hauck IV, p. 919). Для Галлии, к главе о следах Меркурия Овернского, отметим, что матрона—строительница часовни над могилой Юлиана Бривского — не была женою тирана (т. е. императора) Максима (стр. 59), как это ясно и видно из рассказа Григория Турского (De virt. s. Juliani, c. 5). Святилище Меркурия, низвергнутое Амандом в Гентской области, среди франкского и фризского населения, может быть истолковано скорее в смысле Вотана. Впрочем, весь этот рассказ неизвестен древнему житию Аманда. Выбор св. Петра как патрона нового построенного Амандом храма (стр. 63) объясняется преданностью Риму этого миссионера, который все основанные им церкви посвящал римским апостолам (Hauck. I, p. 323). Не точно утверждение (стр. 64), что «в Лионе и Атене нет древних храмов св. Михаила», ибо на стр. 77 говорится о Лионской базилике св. Михаила, где схоронена королева Коратене (ум. 506).

Вторая тема введения развита почти исключительно по данным прекрасной, но чересчур лаконичной работы Lücken'a. Как пробел ощущается отсутствие указания на связь Михаила с Тотом [7] (другие египетские боги сливаются с Михаилом), особенно через посредство Гермеса Трисмегиста, о котором также здесь (как и у Lücken'a) нет ни слова. Нет хотя бы беглого очерка церковной рецепции культа архангела, отчего остается представление об исключительно народном или гностическом его почитании. Но главное, что мы ждали бы как резюме этой главы, — это точного установления путей (литературных), которыми восточное михаилопочитание вливалось на латинский Запад. Нас интересует образ Михаила у латинских отцов и в латинской апокрифической легенде. Эта посторонняя Люкену задача необходимо ставится для всякого исследователя культа св. Михаила на Западе.

Мы вполне присоединяемся к оценке автором меровингской религиозности, в которой нет места широкому ангелопочитанию, но с одной существенной оговоркой: до начала VII столетия. С этого времени (с Колумбана) ирландское религиозное движение широко разливается по Галлии и не оставляет незатронутым

ни одного почти жития этого века. Оттого богатый материал для ангелопочитания дают Vitae IV и V томов «Scriptores rerum Merovingicarum», односторонне трактуемые автором как писания каролингской эпохи (236—237). Пусть большинство их поздние переделки. Есть тем не менее и подлинные произведения VII века, где сильно сказался культ ангелов: напр., v. Columbani, v. Wandregisili, visio Baronti, чтобы назвать лишь вполне бесспорные (Wandregisili вряд ли датируется началом VIII ст. (237) — скорее концом VII: см.: Krusch, S.R.M.V. p. 3, согласно с Левисоном). Отсюда делается возможным и в переделках VIII и IX вв. допускать первичность ангельских легенд. Кстати, это объяснение поддерживает дорогую автору ирландскую тему.

В Италии греческие корни михаилопочитания вскрыты автором с полной убедительностью. Но нельзя сказать, чтобы запутанные вопросы хронологии гарганского святилища были разрешены хотя бы с приблизительной точностью. Нельзя считать несомненным, что «в начале VII века (дата основания римской церкви intra nubes[8]) гарганская пещерная церковь уже существовала» (стр. 101). Только в IX веке Адон Вьеннский сообщает о построении римской церкви архангела папой Бонифацием «вскоре после явления» (архангела на М.Гаргано, стр. 133), а о «подражании» гарганской церкви (стр. 100) не говорит и он. Ничего не вытекает для гарганской хронологии и из римских праздников св. Михаила, засвидетельствованных сакраментарием папы Льва. Однако было бы интересно проследить развитие гарганской легенды, появляющейся у автора в законченном виде «Apparitio» в рукописи IX века. В известной автору проповеди Беды (Hom 101, Mi. 94, с. 502), дан другой, по-видимому, древнейший вариант легенды. Еще Фридрих указал на заимствования из Apparitio в V. Hrodberti (S.R.M. VI, p. 160), хотя поздняя редакция этого жития дает мало опорных хронологических пунктов. Если долангобардский культ Михаила в Италии вскрыт автором отчетливо, то полемика его против темы «Михаил — национальный святой лангобардов» иногда бьет дальше цели. Совокупность им самим приведенных фактов заставляет его прийти к выводу: «они (т. е. лангобарды) или та часть церкви, которая была на их стороне, сделали впоследствии осевших в Беневенте лангобардских завоевателей хранителями его святилища» (стр. 112). «Он усвоен ими, может быть, преимущественно в качестве покровителя битв и в этой ро-

ли иногда мог появляться в их народных преданиях» (стр. 151). Под этими словами мы готовы подписаться вполне: но тогда к чему же отводить свидетельство Павла Диакона V 41 (стр. 118), как бы ни понимать «imago» Михаила [a]; или автора Монтекассинской хроники (стр. 120), пропуск которого, поскольку мы признаем его, только и можно заполнить если не словами Вайца (вернее, Ratilli), то в его смысле [b]? Особенно непонятен отвод монет с изображением Михаила и попытка приписать им византийское происхождение или чеканку. Каково бы ни было значение изображений на византийских михаэлитах позднейшего времени, но начертания на лангобардских монетах с именами Кунинкперта, Ариперта и Лиутпранда на одной стороне и SCS MIHAHIL вокруг крылатого воина (или Викрри) на обороте, казалось бы, не допускают сомнений. Нужно ли быть нумизматом, чтобы так истолковывать эти изображения? (Привожу их по Dahn'y: Gesch. der Germ. u röm. Völker, IV pp. 243, 260, 283, не имея под руками нумизмитических таблиц.)

Переходя от Италии к «берегам Ламанша», мы и здесь должны сделать несколько оговорок. Почему ирландская стихия изучается по житиям Патрика (произведениям трудно датируемым) и оставляется в стороне Vita Columbae Адамнана, древнейший, достоверный и богатый памятник ирландской литературы? В видениях Колумбы нашлось бы немало ангелологических мотивов. Во-вторых, хотелось бы видеть англосаксонскую культуру предметом отдельного от ирландского изучения. Пусть это разграничение трудно, при большом внутреннем сродстве культур. Однако методологически оно необходимо. Может быть, при заботливом разграничении мы пришли бы к несколько иным наблюдениям. Ведь миниатюру ирландских рукописей смешать с английской невозможно. Южные романские влияния очень сильны в последней, почти не сказываясь в первой. В религиозном быте эти две народные стихии сталкиваются с резкой враждебностью, вызывае-

---

[a] Inter contos suos Archangeli Michaelis ubi ego illi iuravi, imaginem conspicio [9] (V, 41).

[b] (Langobardi)... dominantes Italiam, beneventum properantes intoeunt ad habitandum. Horum autem (defensor?) princeps militiae coelestis exercitus Michael extitit archangelus [10]. Эта фраза имеет определенный смысл и без всяких конъектур.

мой, конечно, не одними хорошо известными обрядовыми расхождениями. Не беремся объяснить, случайно ли в книге г-жи Д.-Р. архангел Михаил появляется только в англосаксонских памятниках (у Беды), у *древних* же ирландцев ангелология имеет более общий характер.

Мы подходим к центральным главам и вместе с тем к центральной идее книги: св. Михаил – ангел империи. Рост культа архангела в католической империи представляется бесспорным. Могло ли быть иначе? Культурные волны, нахлынувшие на франкский материк с середины VIII столетия, шли из Италии и с Британских островов, неся с юга и с запада религию Михаила. Но была ли империя Карла для нее чем-нибудь большим, чем страной завоевания? Автор полагает, что да. «Культ небесных сил... представляется настоящим увлечением эпохи...» (241) «Михаил был любимый святой каролингского века» (247). Михаил – покровитель священника-императора (260). «Император становится как бы отражением самого Михаила» (271). Он разделяет с архангелом вселенскую миссию –борьбу с силами зла и защиты христианского мира. Много остроумных и тонких наблюдений рассеяно автором в доказательство этой «императорской религии», жаль прикоснуться к этой конструкции, столь дорогой ему. Однако она построена на зыбкой почве.

Начнем с топографической истории святилищ архангела. Автор посвятил этому вопросу отдельный § (2-й главы IV).

Из двенадцати приведенных им здесь святилищ только одно – Меттенский монастырь в Баварии – предание связывает с эпохой, но не с инициативой Карла Великого. Остальные одиннадцать, за исключением Тоннеррской обители (неизвестного происхождения), приводят нас к самому началу VIII века. Представляется слишком смелым вести так далеко каролингскую имперскую традицию, чтобы объяснить воздействиями Карла Мартелла (или его отца) закладку этих храмов, связанных почти всегда (и это прекрасно показано автором) с гиберио-саксонской миссией. Нас удивляет, напротив, в таблице автора скудость храмов Михаила, принадлежащих столетию каролингского возрождения (750 – 850).

Автор может указать для этой эпохи только отдельные алтари Михаила в не ему посвященных церквах. Лишь с конца IX века, особенно в X, начинается сильный рост Михаиловых храмов, как во Франции, так и в Германии. Неужели Францию X века можно

считать страной имперской идеи? Конечно, таблица автора, по его признанию, весьма неполна. Этим для нас объясняется странное отсутствие храмов Михаила в эпоху, когда их не могли не строить. Но думается, что указанная здесь кривая (с повышением на VIII и X столетиях) не лишена значения.

Несколько замечаний к таблице (стр. 248 – 249). Лилльбонскую базилику св. Михаила придется вычеркнуть. Gesta abbatum Fontanellensium[11] (с. 9) рассказывают, что прево монастыря (а не Карла Мартелла) Эрмгарий действительно построил базилику арх. Михаила, привезя обтесанные камни из руин римской Юлиобоны. Место построения храма не указано; естественно искать его в центре монастыря St. Wandrille. Но на этих определениях места (Юлиобона, город Цезаря, императора римского) и строителя (прево Карла Мартелла) зиждется у автора признание политического значения этой церкви: «в честь победы при Пуатье» (стр. 230).

Для этой гипотезы нет никаких оснований. Зато следует внести в таблицу церковь Михаила в Труа. Она упоминается под 873 г. в житии св. Фродоберта в связи с перенесением его мощей.

Если каролингская эпоха дает столь слабую жатву Михаиловых святилищ, то не более дает и литература века. В это время писали чрезвычайно много и писали сознательно, продумывая основные вопросы догмы и культа. Тем замечательнее, что никто из теологов VIII – IX веков не уделил Михаилу или ангелам самостоятельного исследования. Автор нашел только проповедь и одну главу у Рабана Мавра в энциклопедии «De Mundo». Никем из идеологов империи explicite не высказана и связь религии Михаила с империей, которая восстанавливается автором из намеков и недоговоренностей. Чем объяснить это замалчивание центральной идеи века? Алкуин написал множество гимнов, посвященных святым и храмам. К сожалению, в этих гимнах с архангелом соперничают не «только апостолы Петр и Павел» (239). Если довериться изданию Migne'a (у нас не было под руками издания Дюмлера), то можно сделать следующий подсчет: ап. Петру Алкуин посвящает 9 гимнов (+1 вместе с другими святыми), апостолу Павлу 7 (+3), Марии 7 (+3), Иоанну Крестителю 7 (+1), Аманду и Михаилу 5 (+3). Михаил не только отстает от Крестителя, но и разделяет свое пятое место с Амандом.

А как обстоит дело с народным культом Михаила? Мы имеем капитулярии, направленные против ложного культа ангелов

(особенно против их ложных имен). Автор справедливо сопоставляет с этим историю еретика Альдеберта, с его фантастической религией, в которой ангельские откровения играют главную роль. Как объяснить происхождение его ересей? Признаемся, что никак не можем отнести их «за счет еврейских влияний» (стр. 232). Странно было бы, если бы еврейские общины, известные нам в Ю.-В. Галлии, проявили свое воздействие в Центральной Германии. Нам кажется, что автор недооценивает и традиционного христианского антисемитизма (ср. его объяснение Михаиловых храмов в Павии, стр. 146). Представляется много естественнее сблизить идеи Альдеберта (хотя и франка по происхождению) с теми противниками св. Бонифация, в которых видят ирландских миссионеров. Причудливая фантастика в соединении с ангелологией могли бы быть понятны как продукты именно ирландской стихии. Каролингские деятели и в ангелологии, как и в других вопросах, выступают не только учениками ирландцев, но и их смирителями, подчинившими их дисциплине Рима. Известно пренебрежительное отношение, установившееся к ирландцам в придворной академии Карла. Одною рукою устанавливая праздники св. Михаилу, под англосаксонскими и римскими влияниями, каролинги другою обрезали крайности ангелопочитания. Вообще, нам думается, не следует преувеличивать оригинальности религиозных идей этой эпохи «просвещения». В области культа каролингам принадлежит разве изображение «translationes» — перенесений мощей, сообщившее новый импульс меровингскому культу святых.

Впрочем, приведенными фактами не исчерпываются у автора доказательства каролингской религии архангела. Он ищет их в X и XI веках, в легендах Германской империи. Эти легенды говорят, на наш взгляд, убедительным языком. Вопрос лишь в том, возможно ли объединить в одном историческом понятии («каролингское возрождение») столь несходные формы культуры. Германская империя является заострением феодального общества. Не мир, а война — закон его жизни. Где же, как не здесь, и расцвести культу воинственного архангела? Но замечательно: свой ряд «позднекаролингских» сказаний автор начинает легендой Рихтера, а заканчивает нормандской хроникой XI столетия. Последняя дает ему самый крупный фрагмент искомой теологии Михаила. Итак, Франция X–XI столетий, отвыкшая от традиций

империи, но пестунья новых идеалов рыцарства, не уступает имперской Германии в почитании своего архангела. Если устранить эту схему имперского культа, Михаил ничего не потерял бы в живой силе своего образа: он получил бы только более широкую социальную субструкцию для своих храмов.

В последних главах, безупречных по своему построению, феодальный мир проходит пестрою толпою паломников у святынь Михаила. Мы не станем упрекать автора в неполноте использованных им здесь источников. Источники становятся неисчерпаемы с XII столетия. Поблагодарим за то, что им дано: воскрешена в одном разрезе — со всею красочностью быта — феодальная Европа: воскрешены и формулированы ее странные, не вполне канонические верования, и в центре всего грозный ангел — не каролингской империи, но всего воинствующего христианства, ангел крестоносцев.

Чудо освобождения

В НАСТОЯЩЕМ этюде мы ставим своей задачей изучение одного весьма распространенного мотива меровингской агиографии. Хотя анализ показывает сложность идей и настроений, лежащих в основе этого типического чуда, но мы подходим к нему со специальным интересом. В нем вскрылась для нас любопытная сторона отношений между государством и церковью, которой можно было бы дать такое определение: меровингское государство перед судом церкви. С самого начала необходимо отграничить эту тему от юридических постановок. Отношения между церковью и государством, бесконечно важные для всего строя средневековой жизни, обычно изучаются с точки зрения регулирующих их норм права. Смотря по тому, ориентируется ли интерес исследования к государству или к церкви, оно вводится в рамки государственного или канонического права. Для меровингской эпохи классические построения даны, с одной стороны, Вайцем[a], Фюстелем де Куланжем[b], с другой — Лёнингом[c], за которым идут современные церковные историки Вейль[d], Гаук[e], Вермингхоф[f], Шуберт[g,h].

Несмотря на противоречия в деталях, в основных чертах правовое положение церкви в меровингском государстве рисуется

---

[a] WAITZ. Deutsche Verfassungsgeschichte. B II 3, 1882.

[b] FUSTEL DE COULANGES. Histoire des institutions de l'ancienne France, v. III, 1888.

[c] E. LÖNING. Geschichte des deutschen Kirchenrechts. B. II,1878.

[d] K. WEYL. Das frankische Staatskirchenrecht sur Zeit der Merovinger, 1888.

[e] A. HAUCK. Kirchengeschichte Deutschlands. I 3, 1904.

[f] A. WERMINGHOFF. Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter. I, 1905.

[g] H. v. SCHUBERT. Staat und Kirche in den arianischen Konigreichen und im Reiche Clodwigs, 1912.

[h] Idem. Geschichte der christlichen Kirche im Fruhmitfelalter. B. I, 1917-1921.

одинаково: общая оценка этого положения колеблется лишь в признании большей или меньшей независимости церкви или ее связанности с государством. В качестве locus communis я позволю себе привести классическое резюме Лёнинга. «Государственная власть вторгалась в организационное строительство церкви. Церковь подчинялась исходящему от короля праву. Светским правом она включалась в систему франкских государственных учреждений и, в качестве члена государства, должна была признать все те ограничения ее свободы, которые налагал на нее король в силу своей власти. Для созыва национальных и поместных соборов необходимо было королевское разрешение. Вступление в церковное звание, как и выбор епископов, зависели от согласия государственной власти. Повсюду был проведен принцип, что ни одна франкская церковь не может подчиняться иностранному епископу или митрополиту; для этой цели были разорваны и изменены старые митрополичьи округа и границы диоцез (епархий). Без соизволения государя ни один епископ не смел оставить страну, для миссий и обращения язычников нужно было испрашивать королевское дозволение» [a]. Но, принимая эту юридическую связанность, все историки сходятся в признании крупного социального веса церкви. В лице своего епископата она стягивает в своих руках множество общественных, хозяйственных и политических нитей, управляющих жизнью народных масс. Епископ почти князь в своей епархии, в своем городе, снабженный часто иммунитетными привилегиями, судья, строитель, воспитатель и заступник городского населения, заслоняющий и оттесняющий королевского графа. Эта локальная власть епископа не противоречит юридически ограниченному и зависимому его положению в государстве. Но перед властью или произволом короля и право почти бессильно защитить его. Хроника Григория Турского[1] дает яркие картины такого произвола и вместе с тем сервилизма духовенства. Епископы наполняют двор меровингского короля, оставаясь безмолвными свидетелями его злодейств; на своих соборах они легко выносят приговоры против иерархов, имевших несчастье возбудить немилость государя, и часто попускают его противоканонические вторжения в церковную жизнь (смещения епископов, разделы епархий). Григорий Турский, при всей цер-

[a] E. Löning. L. c., p. 35 –36.

ковности своей точки зрения, спокойно отмечает эти беззаконные акты королевского управления, хотя далек от сдержанности в моральной оценке своих государей. Остается общее впечатление примата государства над церковью при Меровингах. Этот примат еще не получил такого всестороннего выражения, как в каролингской державе; но с некоторого удаления, как, напр., для Трёльча[2] в его большой синтетической работе «Die Soziallehren der christlichen Kirche», оказывается возможным объединить эти две эпохи раннего средневековья [a] в общем понятии «варварского государства», характеризуемого именно приматом государства над церковью.

Я не берусь детализировать картину этих церковно-государственных отношений. Я хочу выяснить, как принимало их церковное сознание. Власть римского христианского государства представлялась ему, в известных, хотя и трудноустановимых границах, естественной и законной. Власть каролингского государства (при Карле В[еликом]) священной и почти не имеющей границ, ибо самые границы между церковью и государством были стерты. Как относилась к своей зависимости меровингская церковь? Как она вообще относилась к государству? Таковы вопросы, нас интересующие.

Меровингская эпоха, вообще скудная литературным творчеством, является «золотым веком агиографии» (слова Мабильона[3]). Эта литературная отрасль пользуется необычайным вниманием. Ей посвящают силы все известные нам (весьма немногочисленные) писатели эпохи. В ней отражаются идеи не общественных низов, но руководящей церковной интеллигенции. Бессильная к теологическому и научному творчеству, именно здесь она выражала себя. Критически отсеять, точно датировать массу житийной литературы — нелегкий труд, и он далеко не может считаться законченным. Французская, немецкая и бельгийская школы продолжают тяжбу за оценку отдельных произведений, их подлинности и авторитетности. Осторожность требует, во время незаконченных споров, прислушиваться к самым строгим критическим голосам. Я не думаю, чтобы школа Круша была всегда права, присуждая значительное количество признаваемых за меровингские памятников каролингским авторам. Но, исключая их или по крайней мере отводя им последнее место лишь подтверждающих, а не

---

[a] Как они объединяются и Вермингхофом.

основоположных источников, мы менее рискуем ошибиться, мы имеем дело, по-видимому, с бесспорно чистым, хотя и уменьшенным в объеме — впрочем, далеко не скудным — материалом.

Для нашей цели — для изучения идеалов, а не действительности, — годится всякое меровингское житие, современное или позднее, правдивое или легендарное: в легенде идеал может раскрыться с большей яркостью или по крайней мере типичностью. Но так как биографии, принадлежащие перу известных авторов, могут иметь помимо идеального и легендарного и чисто бытовое значение и лечь в основание выводов иного порядка, в дальнейшем придется их отметить и оценить особо.

Чего можно ждать от этих источников для интересующей нас темы? Менее всего публицистических диссертаций о государстве, об отношениях церкви и государства. Они показывают своих героев действующими в моральном чудотворном воздействии на мир, в борьбе с миром и победе над миром. В числе основных явлений мира святому противостоит государство с его учреждениями, требованиями, с его властными представителями. Нам и предстоит изучить реакцию святого на государство.

Из весьма широкого круга взаимоотношений святого и государственной власти мы ограничимся одним рядом фактов. В числе чудес — virtutes — святого, составляющих главное содержание жития, чрезвычайно характерным для меровингского времени является чудо освобождения.

Возьмем житие св. Германа Парижского († 576)[4], написанное его современником Фортунатом, который иногда выступает в повествовании, как очевидец. Григорий Турский, также его современник, в главе своей хроники, посвященной Герману, ссылается на житие Фортуната[a]. Подлинность его не подвергалась сомнению.

В гл. 30 читаем: «Когда возвращался святитель от св. Симфориана (монастырь мученика Отенского), идя дорогою, вступает он в замок (город) Аваллон, где множество обвиненных (reorum) содержалось в темнице. Там, приглашенный на обед комитом (графом) Никазием, муж Божий повел беседу о милосердии, чтобы он, приняв поручителей, освободил их от оков и простил часть их вины[b] ради сострадания. Тот отказался это сделать по

[a] Hist. Franc. V, 5 (8).

[b] Т. е. сбавил штраф (композицию).

упорству своему. Не окончив обеда, святой устремился от стола и, повергшись над подземной темницей, долго молился со слезами, чтобы божественная помощь даровала то, чего он не добился от земного судьи. Этот слезный поток по воздуху возносится к небу, и вздох получает удовлетворение. Посылается ангел для исполнения. Благочестивый муж, обещая надежду, ободряет заключенных... По удалении его вскоре разрываются кольца цепей, раскрываются запертые двери, день заглядывает в темницу, осужденные выходят из мрака на свет, наказанию некого больше терзать. Исторгнутые из оков, бегут в Париж навстречу святителю избежавшие опасности узники. Но чтобы еще более одарить *виновных*, он получил от короля прощение части штрафа, причитающейся казне» [a].

Совершенно аналогичные события происходят в Ротагиаке и в Орлеане. «По пути в Отен святой муж, придя в Ротагиак, узнает от Аббона, что в тюрьме есть несколько заключенных. Об освобождении их он умоляет начальника (трибуна), но тот, по жестокосердию, не внял его просьбам. Тогда святой, прибегнув к хитрости (cauto consilio), говорит, что пойдет прогуляться в поле, а сам, в благочестивом усердии, бежит к темнице. Он простирается ниц для молитвы, и вот, когда наступила ночь, цепи разбились, крепкая твердость колодки разлетается в куски. Тяжелый засов разбивается, дверь поворачивается на крюке, мрачная темница открывается, осужденные выходят словно из могилы на божий свет. Поутру, войдя в Ротагиак, они встречают святого; и начальник, который не исполнил просьбы святого об освобождении виновных, сам оказался виновным» [b].

А вот что произошло в Орлеане. «Святой муж, выходя из этого города, услышал голоса осужденных в темнице, где имелось подземное узилище. Вставши над ним и простершись долу, друг Христов произнес молитву со слезами. Услышана его молитва, и на следующую ночь тюрьма открылась, и узники сбегаются в базилику св. Аниана. Так блаженный святитель, хоть и мимоходом, оставил после себя утешение» [c].

---

[a] Mon. Germ. Auct. Ant. IV, 2 U. Germani c. 30, p. 17 – 18. Нов. изд. S.R.M. VII, 1 p. 337 sq.

[b] L.c., c. 61, p. 24.

[c] L.c., c. 67, p. 25.

В Авалоне, Ротагиаке и Орлеане происходит одно и то же. После отказа судьи в освобождении узников, или даже не обращаясь к власти, святой молится над подземной темницей. Он слышит вопли заключенных, он обещает им освобождение. После, когда он удаляется, чаще ночью, – но никогда не в его присутствии – цепи и запоры разбиваются, и преступники бегут обеспечить свою свободу: к святому, который, опираясь на впечатление чуда, представительствует за них перед властью, или же прямо в церковь, пользующуюся правом убежища. Судья, отказавший в освобождении, оказывается сам виновным, а иногда и наказанным.

Эта схема несколько осложняется в парижском происшествии, но там и элементы чуда сводятся к minimum'у. «Случилось однажды в Париже, когда он (Герман) молился перед дверями темницы, что на следующую ночь является узникам свет в темнице. Явившийся убеждает их копать, чтобы выйти на свободу. Они говорят друг другу, что видели владыку Германа, и передают его приметы. Найдя ребро животного, они копают, удаляют камень и встречают друга божия у церкви поутру, когда он шел на покой... После их освобождения начальник (tribunus) города начал свирепствовать против воинов, приписывая их небрежности то, что должно быть приписано славе святейшего мужа. Гнев судьи обратился на стражей, и те, которые обыкновенно несли охрану, заключаются под охрану в темницу; отобравши ключи, судья становится стражем над стражей. Между тем блаженный муж зовет начальника к обеду. И пока они сидели на этом пиру, к столу святого мужа прибегают и те, кто был заключен в оковы вместо преступников. Держа ключи в руках, трибун, видя освобожденных, едва верит своим глазам; признавши, что он сторожил их так же, как и воины темницу, он дал им прощение, и вина обращается в милость» [a].

В Париже чудесное ограничивается видением святого о котором рассказывают узники. Они спасаются путем подкопа. Вместо разбитых цепей и засовов здесь просто камень, отваленный костью. Ничто не мешает нам думать, что воины спаслись тем же путем, что и преступники, и составить невысокое мнение о прочности и охране меровингских тюрем.

Всякие рационалистические объяснения легенды безвкусны и исторически бесцельны. Но дело в том, что в житии Германа мы

[a] L.c., c. 66, p. 25.

имеем дело не только с легендой. Написанное над свежей могилой человеком ему близким, оно должно быть отзвуком впечатлений жизни, отражать не только народную легенду, но и быт, преображаемый в легенду. Мы не можем сомневаться в том, что св. Герман освобождал преступников, хотя в преображении чуда не можем разглядеть подробностей бытового явления. Во всяком случае, имеем ли мы дело с легендой, с чистой действительностью или с действительностью идеализированной, главное остается: верят, что св. Герман содействовал бегству преступников из тюрьмы путем подкопа, и Фортунат, придворный поэт, в торжественном житии приводит этот рассказ не для того, конечно, чтобы умалить славу святого.

Герман не может видеть цепей и тюрем. Всюду, где он ни появляется, проносится какой-то вихрь освобождения. Даже при погребении его, по словам Григория Турского, он не оставил своих узников. «Заключенные в темнице подняли крик, и тело на площади отяжелело; по освобождении их оно снова поднимается без труда. И сами освобожденные, следуя за погребальным шествием, шли до базилики, в которой он был похоронен» [a].

Святой Герман имел особое призвание. Это освободитель по преимуществу. Но и другие святые состязаются с ним в ревности, разбивая цепи и темницы. Некоторые, как Мартин, Медард, Ницетий Лионский, в посмертной силе своей ему не уступают. Чудеса этого рода мы встречаем если не во всех, то во множестве житий VI и VII веков – и в каролингских переделках, писанных по древним образцам. Биографии, вышедшие из-под пера современников, исторические источники большого авторитета, как Vita Radegundis, V. Columbani, полумемуарная агиография Григория Турского, как и беспочвенные легенды, одинаково приписывают своим героям чудесную освободительную мощь.

Темницы разбиваются по молитве Епархия [b], Альбина [c], при одном приближении Элигия [d], во время прохождения через город Париж Лупа в Винобауда [e]. Королева Радегунда гуляет в саду и

---

[a] Hist. Franc. V. c. 5 (8).

[b] V. Eparchii, c. 10. S. R. M. III, p. 555 (житие каролингского времени).

[c] V. Albini, auct. Fort., A. A. IV, 2. c. 16, p. 31.

[d] V. Eligii. 1, II. c. 15. S. R. M. IV, 703 (каролингское житие по утраченному подлиннику VII века).

[e] V. Lupi, c. 17. S. R. M. IV, 184 (каролингское житие).

слышит вопли заключенных. «Она спрашивает, что это такое; служители лгут, что это толпа нищих, просящих милостыни. Она верит тому и посылает, что потребно их нужде. Между тем судья побуждает замолчать тех, кто содержались в оковах. Когда же наступила ночь и она читала свои часы,-разбиваются цепи, и освобожденные выбегают навстречу святой женщине из темницы» [a]. Здесь узники освобождаются даже без ведома королевы, как рассказывает ее друг и биограф Фортунат. Фурсей, как некогда Герман, сидит на пиру у майордома Эрхиноальда, у которого он предварительно не мог выпросить прощения шести заключенным. Он клянется, что «не начнет обедать раньше, чем не увидит узников перед собой. Слышит Господь прошение раба Своего, и вот, на глазах у всех заключенные появились целы и невредимы» [b]. Во всех случаях освобождение совершается заочно [c], не в присутствии святого, в отличие от чудес исцеления. Святой как бы ставит себя вне уголовной ответственности, оставляя за собою всю славу подвига. Только один святой [d] освобождает сам, если не своими руками, то, во всяком случае, руками человеческими. Это бесстрашный Колумбан [e], привыкший громить королей и ни во что не ставить их власть. Во время ссылки в Безансон слышит он, что тюрьма в том месте полна осужденных людей, ожидающих смертной казни. «К ней спешит муж Божий, и, войдя в дверь, никем не остановленный, возвещает осужденным слово Божие, и они обещают, в случае освобождения, исправиться и принести покаяние за совершенные преступления. После сего блаженный Колумбан приказывает служителю... Домоалию взять рукой и тянуть железо, которым были опутаны и связаны их кандалы. Он, схвативши, тащит, и железо, как гнилое дерево, разлетается в куски; снявши оковы, (Колумбан) повелевает осужденным выйти из темницы» [f].

---

[a] V. Radegundis, 1, I, c. 11. S. R. M. II, 368.

[b] Virtutes Fursaei, c. 10. S. R. M., IV, 443.

[c] В V. Eparchii это неясно, но не имеет значения ввиду позднего происхождения жития.

[d] В житии Альбина темничный камень, быть может, отваливается на глазах святого: «in loco quo orationem sanctus effudit» — недостаточно ясно. V. Albini, c. 16, l. c.

[e] «Ut erat audax atque animo vigens». V. Columbani, 1, I, c. 19; S. R. M. IV, p. 88.

[f] Ibidem.

Смерть святого, конечно, только развязывает его чудотворные силы. При погребении Григория, еп. Лангрского, заключенные поднимают вопль: «Смилуйся над нами, милосердный господин, и тех, кого не освободил, живя на земле, освободи хоть по смерти, наследовав царство небесное». Совершается уже знакомое нам чудо отягощения тела, которым святой обычно выражает свою посмертную волю. Носилки опускают и «ждут знамения бл. епископа». Ожидание, конечно, исполняется, и «освобожденные узники присоединяются к общему шествию» [a]. Число посмертных чудес освобождения превышает число чудес пожизненных, известных нам, но описание их становится сжатым. Иногда освобождение совершается по молитве узников, иногда без всякой с их стороны инициативы, часто во время праздников святого [b]. Разрыву оков предшествует то ослепительный свет [c], то видение святого — Ницетий Лангрский в одну ночь явился заключенным в семи городах [d], — то слышится голос: «Я, Мартин, воин Христов, ваш освободитель. Выходите с миром и удалитесь спокойно» [e]. Чаще всего мы читаем о многократности такого рода чудес, в стереотипной форме, лучше ярких картин говорящих о распространенности этого чудесного мотива или бытового явления. «Сколько смертных, приговоренных к казни, заточенных в темницы, его молитвой освобождены от оков и, не задержанные стражей, укрылись в церкви» [f]. Бегство в церковь, часто сопряженное с погоней, спасение у гроба святого и примирение с властью — обычное завершение драмы. Свои кандалы в знак признательности беглецы приносят святому, и у гробницы Медарда Суассонского [g], так же как и Ницетия Лангрского, можно видеть груды железа (moles ferri) [h].

---

[a] Greg. Tur., Vitae patrum, De S. Gregorio ep., c. 3. S. R. M. I, 2, p. 688.

[b] Greg. Tur., De virtut, S. Martini l. IV, c. 39, c. 41. S. R. M. I, 2, p. 659–660.

[c] Greg. Tur., In glor. confess. (S. Sequanus) c. 86. S R. M. I, 2, p. 804.

[d] Greg. Tur., Vitae patrum, De S. Nicetio Lugdunensi, c. 10. S. R. M. I, 2, p. 700. Ср. другое житие Ницетия S. R. M. III, p. 523 (c. 13).

[e] Greg. Tur., De virt. S. Martini, c. 26. S. R. M. I, 2, p. 655.

[f] V. Austrigisili, c. 17. S. R. M. IV, p. 200. Cf. De virt. S.Martini, c. 16, S. R. M. I, 2, p. 654 (освобождение св. Иларием в Пуатье); Pas. Quirini, c. 15. S. R. M. III, 19.

[g] Greg. Tur., Hist. Franc. R. IV, c. 19. Cf. In glor. conf. c. 93. S. R. M. I, 2, p. 807.

[h] Greg. Tur., Vit. patrum, De S. Nicetio Lugd., c. 10, p. 700.

Кандалы эти не всегда разбивались вместе с темничными дверями. Довольно часто освобождение совершается в пути: в то время как арестованного ведут мимо гробницы или церкви святого Элигия [a], Рихарда [b], Ницетия [c] и др. Некоторые сцены позволяют нам составить довольно наглядное представление о реальной обстановке действия, отчасти срывая покров чудесного. В Туре перед праздником Пасхи граф приказал одного из арестованных перевести в другую тюрьму, на том берегу Луары. «Вели его не только с цепями на шее, но даже связавши руки за спиной; когда пришли на берег реки и ожидали лодки для переправы, он непрестанно умолял о помощи св. Мартина. Внезапно стражам показалось, будто кто-то ударил их по голове. Тотчас они падают на землю, цепи, державшие человека, разрываются, развязавшиеся ремни спадают с руки. Сам же он, чувствуя себя свободным, ушел от лежащих на земле стражей и вступил на порог святой церкви; и таким образом комит освобождает его» [d]. По дороге из Лангра в Дижон вѐдут узника, эскортируемого отрядом «воинов и всадников». После молитвы к св. Григорию ослабели петли на его руках, и, чувствуя себя развязанным, он оставался спокойным; с руками, покрытыми (ремнями), его считали еще связанным. Когда же они вошли в ворота города (castri) Дижона и достигли церковного атрия, он отскочил и, бросив ремни в лицо тащивших его людей, убежал в церковь [e]. Григорий Турский, которому мы обязаны этими рассказами, говорит о местах и, вероятно, событиях ему знакомых. Святой Григорий Лангрский – его прадед. Святой Мартин покоится в его собственной церкви. Но вот что он видел собственными глазами. «Человека, невинно обвиненного злыми клеветниками, вели в город (Тур), связанного ремнем, чтобы заключить в темницу. И когда у базилики ап. Петра они вышли на большую дорогу, у него развязались руки, и он сказал стражам: “Ясно, что не повинен я в том, в чем вы меня обвиняете, так как руки мои, по воле Божией, развязались”. Тогда они, рассердившись, связали его еще туже, прибавив еще другой ремень к

[a] V. Eligii, II c. 45 Mi 87, col. 574.

[b] V. Richardii, c. 16. S. R. M. IV, p. 400.

[c] V. Nicetii, c. 14. S. R. M. III, p. 524.

[d] De virt. S. Martini, IV, c. 16. S. R. M. I, 2, p. 654.

[e] Greg. Tur., Vit. patr. De S. Greg. ep., c. 4, p. 689.

его оковам, чтобы, так сказать, связать и самые узы. Случилось, что как раз в это время и мы вышли из базилики св. Мартина на площадь. Когда же они повстречались с нами, лишь только связанный человек заметил базилику святого, тотчас развязались его руки, и, соскочив с коня, на котором сидел, он обнял наши ноги, говоря, что его осуждают несправедливо. Мы поговорили с судьей, и он удалился спокойно» [a].

Если святой не может спокойно видеть тюрем и кандалов, то с еще большим волнением проходит он мимо виселицы. Зрелище готовящейся казни заставляет его обратиться с мольбами к судье о прощении преступника. Не успевши в этом, он остается зрителем совершающейся казни, но лишь для того, чтобы сорвать с виселицы ее жертву и вернуть ее к жизни. Чудо оживления повешенного встречается несравненно реже освобождения узников, но, подобно ему, не растворяется целиком в легенде, а сохраняет черты бытового явления. Григорий Турский сам слышал от графа – участника драмы [b] – следующий рассказ: однажды Епархий, ангулемский отшельник, узнал, что «кого-то вели за воровство на повешение, обвинявшегося жителями и во многих других преступлениях, кражах и убийствах; он послал своего монаха умолять судью, чтобы преступнику была дарована жизнь». Его просьба не была исполнена. «Тем временем (преступника) растягивают на вóротах, бьют розгами и батогами и присуждают к виселице. Когда опечаленный монах сообщил это аббату, – "ступай", сказал тот, "выжидай издали... Когда увидишь, что он упадет, тотчас возьми его и приведи в монастырь". Монах исполнил его приказание, а сам он простерся на землю и до тех пор со слезами изливал мольбу к Богу, пока не сломился брус с цепями и повешенный упал на землю. Тогда монах, схватив его, представил невредимым взорам аббата». Нужно думать, что это произошло втайне от властей, не позаботившихся об охране тела, так как граф ничего не подозревал о случившемся, когда был призван к аббату. Прочтя отеческое наставление графу, всегда относившемуся к нему с благоговением, Епархий представляет ему воскресшего: «Вот он стоит перед тобою невредимым!» Граф в изумлении видит у своих ног того, «кого он оставил добычей смерти». Этот Епархий, по

---

[a] De virt. S. Martini, 1, IV, c. 35.

[b] «Haec ego ab ipsius cimitis ore cognovi». Gr. Tur., Hist. Fr. VI, c. 8.

словам Григория, отличался такой проникновенной убедительностью (dulcedo, dulcis eloqio), что власти не могли отказать ему в его заступничестве за виновных, и он весьма часто обращался к ним с такими «приказаниями, скорее, чем просьбами»[a]. В другом месте[b] Григорий рассказывает, как уже после смерти Епархия его монахи умоляют святого спасти осужденного и упавшего с виселицы укрывают в монастыре[c]. Автор позднейшего жития старается усугубить злодейство графа, столь кроткого у Григория. Так, в одном случае, в ответ на просьбы святого, он вешает преступника вверх ногами[d], в другом, после его бегства, снаряжает конную погоню, чтобы схватить его прежде, чем он успеет переступить порог церкви. Святой, как бы предвидя это, выстраивает у ворот города калек и убогих, призреваемых церковью. Дело не дошло до оригинального сражения благодаря вторжению чуда[e]. Не только святой, но и простой священник, из-за которого вешают вора, укравшего его коня, может сорвать его с виселицы силою св. Квирина[f]: «Да не будет мне укором, если чрез обвинение мое умрет человек сей»[g]. Существенный момент чуда остается везде одинаков, но наглядное представление этих фактов затрудняется благодаря тому, что мы не знаем, соответствовало ли patibulum как орудие казни в меровингскую эпоху обыкновенной виселице. Если бы житие св. Валарика (впрочем, написанное, может быть, на основании древнего, утраченного) не было составлено в XI веке[h], мы могли бы заимствовать оттуда несколько живых подробностей: как святой, невзирая на противодействие палачей, сам «бестрепетно обрезает веревку (vinculum) и кладет тело

[a] Imperavit potius quam rogavit, дословно из V. Martini, c. 20, 2.

[b] In Gl. conf., c. 99, p. 811.

[c] Я не вижу оснований отождествлять вместе с Крушем эти два случая. Ср. его введение к V. S. Eparchii, S. R. M. III, p. 550.

[d] Ibidem, c. 11, p. 556.

[e] Ibidem, c. 10, p. 566. Насколько опасны могут быть церковные богадельцы (matricularii), когда они отстаивают право убежища своей церкви, показывает рассказ Григория Турского в Hist. Fr. VII, c. 26 (29).

[f] Greg. Tur., In Glor. mart., c. 72, p. 536.

[g] Та же мотивировка в житии Епархия, c. 10.

[h] Cf. Krush в предисловии к V. Walarici, S. R. M. IV, p. 157 sq.

умершего на землю; как начинает над ним свою слезную молитву, прижимаясь лицом к его лицу» [a].

Конечно, иногда и власть не остается глухой к просьбам заступника. Спасение совершается естественно и мирно, без столкновения с правосудием человеческим. Так святой Сигирамн вымаливает у графа и толпы, ведущей на казнь тяжкого преступника, его жизнь [b]. Так Фортунат рисует королеву Радегунду мечущейся среди «придворных вассалов, слуг и вельмож, чтобы их заступничеством смягчить сердце государя», когда он выносит смертный приговор [c]. Легенда Геновефы утверждает даже, что король Хильдерик, хотя язычник, чувствовал себя бессильным отказать святой деве в просьбе о помиловании. Напрасно он тайно уводит из города преступников на казнь. Геновефа прорывается сквозь запертые городские ворота и вырывает у короля его жертвы [d]. Если от легенды позволить себе переход к действительности, то следует предположить, что случаи такого лояльного вмешательства в правосудие должны были встречаться несравненно чаще, чем насильственное (чудесное) освобождение [e]. Но легенда предпочитает последнее, ибо она дорожит магической святостью более, чем этической.

Пора остановиться и перейти к анализу. Перед нами прошел длинный ряд фактов и легенд одинакового смысла. Представители церкви – святые, епископы, подвижники, просто благочестивые клирики и даже миряне чудесным или естественным, насильственным или мирным способом освобождают, помогают бежать из тюрем и из рук стража, даже с виселицы, осужденных законною властью людей, иногда невинных, чаще преступных. Такого рода деятельность не является типичной для христианского морального идеала; она характеризует определенный век и требует своего объяснения.

К объяснению этому можно подходить с различных точек зрения. Исходя из чистого мотива или сюжета легенды, поскольку мы имеем дело с легендой, необходимо признать, что чудо освобождения недостаточно обосновано литературной, библейской

[a] V. Walarici, c. 12. S. R. M. IV, 165.

[b] V. Sigiramni, c. 16-18. S. R. M. IV, p. 615-617.

[c] V. Radegundis, I, c. 10. S. R. M., II, p. 368.

[d] V. Genovefae, c. 26. S. R. M. III, p. 226.

[e] Ср. выше, стр. 131 о св. Епархии.

традицией. Меровингская легенда, в отличие от позднесредневековой (начиная с XI в.) глубоко традиционна. Лишенная фантазии, она допускает чудеса, почти исключительно освященные евангельским или вообще библейским авторитетом. Самостоятельная западная легенда лишь местами пробивается сквозь античный покров [a]. В Библии такими легендотворческими analoga могут служить освобождения апостолов Петра и Павла с Силою из темницы [b]. Но нельзя не заметить и коренного несходства этих легенд. Мы не встречаем в наших житиях ни землетрясения, ни ангела как освободителя. И это связано и с другим, более глубоким отличием. В Деяниях совершается чудо освобождения святых. В древней агиографии, поскольку мы могли с нею ознакомиться, сохраняется тот же этический смысл чуда. Особенно часты эти мотивы в актах мучеников. Приведу несколько примеров, связанных или с галльской почвой или с авторами, популярными здесь. В Passio вьеннского мученика Ферреола рассказывается: «На третий день утром, когда стражи, как обычно, спали крепким сном, сами собою разрешились оковы, свободным узрел себя раб Божий и, подойдя медленным шагом к двери, увидел ее открытой перед собою» [c].

Паулин Ноланский в поэме о св. Феликсе особенно подчеркивает исключительность положения святого: он один освобождается среди всех заключенных:

Felicem numero de carceris eligit omni... (v. 234).
...Venit ergo micans iam nocte silenti
angelus et tota vinctorum in plebe reorum
Felicem solum, pietas cui sancta reatum
fecerat, alloquitur (v. 238-241).
...Sed vox divina morantem
Increpitans, iubet excussis adsurgere vinclis.
Et subito et molles manibus fluxere catenae,
Sponte iugo cervix ferrato exuta levatur.
Prosiliuntque pedes laxato caudice nervi.

---

[a] Западные (языческие) мотивы меровингской легенды изучались, преувеличенно подчеркиваемые, C. A. Bernoulli в его книге «Die Heiligen der Merowinger», 1900.

[b] Деян. ап., гл. 12, 5— 11; гл. 16, 25 —40.

[c] Passio Ferreoli, c. IV: Ruinart, Acta martyrum sincera a. 1689, p. 510.

Mira fides! Salvis reserato carcere claustris
sopito custode, fores interritus exit (248 –254) [a] [5].

В поэме Паулина, пересказанной и Григорием Турским, даже двери темницы не повреждены, чтобы не дать разбежаться преступникам. Только «sancta pietas» [6] снимает вину, «reatum».

В письме к Виктрицию, еп. Руанскому, Паулин Ноланский рассказывает о чуде, совершившемся с этим епископом. Виктриций, приговоренный к смерти за отказ от военной службы, брошен в темницу. «Тюремщики туго стянули и врезали в кости цепи, не пожелав, как вы просили, хотя бы слегка облегчить их. Ваша молитва в их присутствии вознеслась к Богу Христу, и сами собою спали оковы с освобожденных рук. Они увидели это, но, не осмелившись вновь связать то, что Бог развязал, в страхе бегут к комиту» [b]. Из дальнейшего письма видно, что комит, «уверовав», освобождает не одного Виктриция; однако и других, «которых он в ярости осудил как преступников, он выпускает, прославляя как *святых*» [c].

Древней церкви знакомо было и сострадание к преступникам, и желание освободить их от заслуженной ими, но жестокой кары. Однако не к чуду и не к властному слову обращалась она, а к мольбам. В этом отношении характерно поведение такого тиранoборца, как Мартин. Он ночью приходит к комиту Авициану накануне массовых казней в Туре и лежит у его порога. Комит, дважды пробужденный ангелом, находит святого и не может отказать его просьбе [d]. В этом рассказе Сульпиция есть только две черты, существенные для меровингского освобождения: чудесное явление, приводящее судью в страх перед силою святого [e], и суровая оценка автором власти и ее правосудия [f]. Заключение прямо говорит об освобождении не преступников только, а города от власти тирана [g].

---

[a] PAULINUS NOLANUS. Carmen XV, ed. Hartel. C. S. E. L., XXX, p. 62. cf. GREG. TUR. In glor. mart. 103. S. R. M. I, 2, p. 557 –559.

[b] PAUL. NOLANUS. Ep. XVIII, 7. Ed. Hartel, C. S. E. L., XXVIII, p. 135.

[c] Cf. Pas. S. Quirini (Ruinart, p. 551 –556).

[d] SULPICIUS SEVERUS. Dial. III, c. 4, ed. Halm. C. S. E. L. I, p. 202.

[e] Discede quantocius, ne me ob iniuriam tuam caelestis ira consumat [7]. Ibid., c. IV, 6.

[f] Barbaram nimis et ultra omnia cruentam feritatem – limina cruenta – miser [8]. Ib., c. IV, 1, 2, 6.

[g] Ita fugato Avitiano laetata est civitas et liberata [9]. Ib., c. IV, 7.

К V веку мы имеем развитыми все элементы меровингского чуда. Однако их связь и их смысл совершенно иные. В Деяниях и древних актах сила Божия освобождает святых, в меровингских житиях святые освобождают грешников. Нигде в меровингской агиографии святой, заключенный в темницу, не освобождает себя чудесным образом[a]. Самое освобождение является не наградой или спасением невинности, но незаслуженной милостью: только освободитель интересует легенду. Вот почему эти легенды нельзя объяснить влиянием традиции, подобно, напр., чуду умножения хлеба и вина. Вернее, древняя традиция перерождается на наших глазах. Мы можем уловить момент ее перелома. V. Aniani[b] сохраняет в общем схему Мартиновой легенды. Святой является только заступником перед властью за узников. Однако отказ magistr'a militum[10] Агриппина влечет за собою наказание. Камень, упавший в церкви на его голову, едва не лишил его жизни. Чудесное исцеление, совершенное святым, заставляет его образумиться и освободить заключенных. Здесь мы уже имеем могущественное вторжение чуда и элемент насилия, но освобождение происходит с сохранением внешнего авторитета власти.

Vita Германа Оксерского делает решительный шаг: по молитве святого спадают оковы. Эта легенда настолько сближается с меровингским типом, даже в деталях, что в ней мы имеем право видеть отправной пункт для всей группы изучаемых нами явлений. Святой находится в Равенне, резиденции императорского двора. «Вступив на широкую площадь, среди теснившей его толпы, он проходит мимо темницы, наполненной узниками, ожидающими казни и смерти. Узнав о приходе святителя, они подняли дружный вопль. Спрашивает он о причине, узнает; вызывает стражей, они уклоняются (subtrahuntur). Оказалось (enim), что различные дворцовые власти осудили несчастную толпу на мрак этого подземелья. Милосердие не знало, к кому обратиться. Наконец, прибегает он к обычной помощи (к молитве)... Запор, замкнутый цепями и засовом, растворяется: железные болты распадаются: бо-

[a] Ср. V. Sigiramni, c. 7; V. Filiberti, c. 25–26. S. R. M. V, p. 597. Колумбан, отправляясь в изгнание, также не делает попыток к бегству. V. Columbani, c. 20–23. S. R. M. IV, p. 92.

[b] По Крушу, позднее произведение (но это оспаривается): S. R. M. III, p. 109, c. 3.

жественное сострадание разрешает то, что связали замыслы человеческой жестокости. Выходит на свободу толпа из оков, неся безвредный (vacua) груз цепей... толпа несчастных укрывается в недрах ликующей церкви» [a]. В наивной мотивировке насильственного чуда невозможностью найти путь к власти чувствуется как бы извинение в нелояльности («не знал, к кому обратиться») — последний остаток гражданского сознания. Этот параграф жития Германа принадлежит к первоначальной редакции Констанция и, следовательно, относится к концу V века [b]. Я не приписываю этой легенде какого-либо исторического основания [c]. Она объясняется из эпохи не Германа, а Констанция, пережившего крушение римской власти. Она могла дать, при большой популярности этой биографии, литературную канву для идеализированного описания подобных меровингских сцен. Но связь их с жизнью и бытом мне представляется взаимной и весьма реальной: легенда перерождается под влиянием быта.

При реальном, не формальном объяснении описанных явлений нужно принять во внимание их двусторонний характер: они суть акты милосердия и акты власти.

Первое далеко не всегда подчеркивается в источниках [d], но само по себе не нуждается в доказательствах. Меровингские тюрьмы, кое-как сколоченные, открытые для внешнего мира, как бы выставляли на показ зрелище человеческих страданий. Крики узников слышатся на улице и тревожат королеву в ее саду. Публичны не только казни, но и пытки, которыми терзают осужденных или только подозреваемых. Конечно, не все эпохи реагируют одинаково на эти зрелища. Для нас важно, что в VI и VII столетиях церковь обладала обостренной — или нарочито обостряемой — эмоцией сострадания к жертвам человеческого правосудия. По этическому смыслу освобождение несчастных от оков не отличается от освобождения от злого духа, с которыми сближают его

[a] V. Germani Autiss. 1. II, c. 2, § 71. A. S. Juli. VII, p. 219. Нов. изд., S. R. M. VII, 1, p. 277 (c. 36).

[b] Около 480 г. по Levisson'y: Neues Archiv., B. 29 (1904), p. 112.

[c] «Tanta enim iam temporum fluxere curricula, ut obscurata per silentium vix colligatur agnitio» [11]. V. Germ. Autis. Prologus, p. 201.

[d] «Coepit de misericordia habere coloquium». V. Germani, Paris. c. 30, p. 17–18; «ut leos pietatis causa de custodia relaxaret» [12]. V. Albini, c. 16, p. 31.

источники формально, как «разрешение уз». Женщина с парализованной рукой приходит к гробнице Медарда, веря, что «может освободиться ее рука, связанная влагой, силою того, кто разрешил оковы несчастных силою своей мощи» [a]. Св. Секван, который при жизни часто освобождал людей от оков дьявола, и после кончины у своего гроба дал уйти свободными по своей заслуге связанным темничными цепями [b]. Оживления повешенных находят свои аналогии в воскрешении мертвых, нередких в меровингской агиографии. В ближайшем отношении к освобождению из темниц стоит освобождение выкупленных как заповедь христианской любви. Меровингские святые чрезвычайно широко развивают эту каритативную деятельность, и характерно — как раз те из них, которые известны нам как ревностные освободители. «Епархий, отшельник ангулемский... все золото и серебро, приносимое ему, раздавал или на нужды бедных или на выкуп пленных» [c]. Позднейшее житие хочет установить число избавленных им от неволи в 2000 человек [d]. После его кончины «большая толпа выкупленных им шла за его гробом» [e]. Герман Парижский, когда его приглашают на пир, пользуется этим случаем, чтобы устроить среди гостей сбор денег, достаточных для выкупа хотя бы одного пленного. Когда у него нет средств для этой цели, «он сидит печальный и озабоченный, суровый в лице, строгий в речах». Но лишь только он получал желанные деньги, «его морщины расходились, старец сиял лицом, его походка становилась бодрее, речь лилась веселее: можно было подумать, что человек, выкупая других, освобождал самого себя от рабства» [f]. Даже от короля церковь ожидает, чтобы он свои сокровища обращал на выкуп пленных [g]. Не одних пленных выкупает Герман, но и рабов. Может быть, его благотворительность распространялась и на тюремных сидель-

[a] In glor. confes., c. 93, p. 807.

[b] In glor. confes., c. 86, p. 804.

[c] GREG. TUR., Hist. Fr. VI, 8.

[d] V. Eparchii, c. 20, p. 559.

[e] GREG. TUR. L. c.

[f] V. Germani. Paris. c. 72. M. G. A. A. IV, 2.

[g] Cf. ep. Remigii ad Chlodoveum: «Paternas quascunque opes possides, captivas exinde liberabis et a iugo servitutis absolveas» [13]. M. G. Ep. III, p. 113. Cp. V. Eligii I, 14. S. R. M. IV, 680; Ep. Aviti ad Chlodoveum. A. A. VI, 2, p. 76; LÖNING, Gesch. d. d. K. R. II, p. 247.

цев, побегам которых он покровительствует. Мы видим св. Сигирамна предлагающим своего коня в выкуп осужденного [a]. Уголовная система того времени легко заменяет штраф смертной казнью и обратно [b].

Некоторую насильственность мы можем наблюдать у св. Германа и в этой его каритативной деятельности. Господин, потребовавший у него 80 солидов за освобождение семьи раба, который умолял святого выкупить его, поражен небесной карой — по-видимому, за то только, что просимая цена казалась Герману слишком высокой, или вообще за самое требование уплаты [c]. Мы можем наблюдать ряд посредствующих форм — от этого вида благотворительности до разгрома королевских тюрем. Герман встречает евреев, ведущих в оковах юношу. Неизвестно, был ли он их рабом или виновным соотечественником. Вина его состояла в неповиновении иудейским законам. После отказа евреев освободить его святой знамением креста разбивает его цепи [d]. Чудесная сила имени св. Гертруды освобождает мальчика, похищенного разбойниками [e]. В другой раз та же святая «ломает железо» на человеке — по-видимому, рабе, — который «за великие преступления» был скован господином и ожидал смерти [f]. Кажется, что лишение свободы, как и болезнь, представлялось религиозному сознанию таким объективным злом, против которого должны быть направлены все моральные и магические силы церкви. Каритативная заповедь Евангелия о посещении заключенных в темнице применяется со свойственной эпохе парадоксальной преувеличенностью. Св. Элигий вспоминает именно о ней, добиваясь освобождения убийц [g]. Только однажды в меровингском житии встретилось нам точное и скромное исполнение этой евангельской заповеди [h].

---

[a] V. Sigiramni, c. 16 — 17.

[b] См.: ФЮСТЕЛЬ ДЕ КУЛАНЖ. Франкская монархия, стр. 579 сл.; H. BRUNNER. Deutsche Rechtsgeschichte, I 2, p. 328.

[c] V. Germani Paris. c. 10. Сабарик усугубляет свою вину, пройдя без молитвы мимо церкви. Cf. c. 22 (наказание за неумеренный запрос купца).

[d] V. Germani, c. 64.

[e] De virtutibus S. Geretrudis, c. 8. S. R. M. II, p. 462.

[f] Ibid.

[g] V. Eligii II, c. 15. S. R. M. IV, p. 702.

[h] V. Desiderii Viennensis, c. 2: «praebuit infirmo *carceratoque solatium* peregrinis hos-

Впрочем, вне круга легенды церковь считала своим долгом облегчить положение заключенных в тюрьмах, навещая их чрез своих архидиаконов, посылая им пищу из церковного дома [a].

Но чудеса освобождения (именно как чудеса) могут быть поставлены и действительно ставятся источниками в иную связь. Далеко не всегда агиограф вспоминает о милосердии святого. И там, где святой руководится им, агиограф воодушевлен зачастую совершенно не этическим пафосом. Он изображает не добродетель, а мощь. Эта мощь — virtus — святого здесь проявляется в его власти над материей. Так, одну из своих «освободительных» глав о св. Германе Фортунат начинает с обобщающей мысли: «Никакой металл не мог устоять перед блаженным, ибо дерево, камень и железо разбивались перед ним» [b]. В группе глав, посвященных освобождениям (точнее нужно сказать: расторжению уз (solutiones)), находит свое место связанная с ними логически и стилистически (словом «itidem») глава 66, рисующая, как св. Герман крестным знамением раскрывает запертые двери церкви. Такие чудеса совершаются вне всякого отношения к миру людей и их страданиям. «Однажды ночью (св. Луп), бодрствуя во имя Христа, предстал к порогу базилики святителя Аниана. Двери, крепко запертые рачительными привратниками, преграждали ему вход. И когда он, простершись на пороге, воссылал к милосердному уху Господню внутреннюю молитву, внезапно небесной волей вырваны засовы, и дверь открылась перед святым» [c].

По какому-то внутреннему закону удвоения, освобождение из темницы сопровождается вторичным чудом раскрытия дверей. Картина всегда одна и та же: беглецы стремятся к спасительной церкви, угрожаемые погоней. Запертые двери чудесно открываются перед ними, иногда закрываясь перед преследователями [d]. Когда освобожденные Элигием в Бурже преступники находят за-

---

picium; nudo vestivit amictum» [14]. S. R. M. III, p. 630.

[a] Conc. Orlean. a. 549, c. 20: «...ut qui pro quibuscumque culpis in carceribus deputantur, ab archidiacono seu praeposito eclesiae singulis diebus Dominicis requirantur... adque a pontifice instituta fideli et diligenti persona, quae necessaria provideat, conpetens victus de domo eclesiae tribuatur» [15]. M. G., Conc. aevi mer., p. 107. Cf. Löning. Geschichte des deutschen Kirchenrechts. II, p. 247.

[b] V. Germani, c. 66: «Et *quia* beato viro nullum obsbitit metallum...» [16]

[c] V. Lupi, ep. Senonici, c. 6. S. R. M. IV, p. 180.

[d] V. Columbani, c. 19. S. R. M. IV, p. 89 — 90.

пертой церковь св. Сульпиция, «внезапно разбилось одно из больших окон на фасаде базилики, в то же время открылась одна боковая дверь; и узники, проникнув в базилику, устремились к престолу алтаря» [a]. Разбитое без надобности окно увеличивает стихийную эффектность этой сцены. Ибо во всех этих чудесах освобождения и сокрушения уз есть нечто подлинно стихийное. Нужно вчитаться в них: с каким излишеством подробностей рисуется этот разрыв цепей, колодок, ремней, замков, дверей, самых стен [b] темницы. «Слышат связанные в темнице как бы легкий гром, и тотчас некая сила, налетев, как буря, страшно всколебала всю темницу до основания» [c]. Дух разрушения веет над подвигом спасения. Здесь слышится отзвук землетрясения, поколебавшего темницу ап. Павла [d], а за ним тех громов и грозных стихийных явлений, в которых открывает себя Иегова. И бог Израиля есть богосвободитель: «господь решит окованные» [e], «господь изводит душу из темницы» [f] [g].

Мы исследовали этическую и магическую стороны явлений освобождения. Удовлетворяет ли вполне этот анализ? Не остается ли и после него некоторый необъясненный остаток? Прежде всего магическое объясняет только характер чудесного в легенде. Бытовой субстрат остается им не затронутым. Этические мотивы удовлетворяют только наполовину. Конечно, христианская любовь может в своем абсолютном выражении разрушить все общественные формы. Однако она не всегда, и даже весьма редко их разрушает. Абсолютность христианского идеала, которая могла бы взорвать всю культуру, находит свое ограничение в природной и социальной необходимости. Церковь опосредствует этот идеал с законами бытия. Церковь никогда не формулировала требования уничтожения темниц и даже казней. Мы не можем пред-

[a] V. Eligii II, c. 15. Ibid. II, p. 703.

[b] V. Albini, c. 16.

[c] V. Eligii, I. c. 18.

[d] Деян. ап. гл. 16, 26.

[e] Пс. 145, 7. Cf. V. S. Quirini, c. 14. «Domine, qui erigis allisos et solvis conpeditos» [17]. S. R. M. III, p. 18.

[f] Пс. 141, 7.

[g] Бог сам является освободителем, без молитвы святого в H. Fr. X, 6: «Apud Arreaus vero vincti carceris nocte *nutu Dei* desruptis vinculis...» [18]

полагать у людей раннего средневековья той чувствительности, при которой становится невыносимым зрелище человеческих страданий. Но даже юродство и любовь св. Франциска не покушаются на прерогативы государства. А между тем все, что мы знаем о душевном строе религиозных людей VI и VII веков, говорит, что их менее всего можно упрекнуть в излишней мягкости. Сострадание никогда не заслоняет у них идеи справедливости. Эта тема слишком обширна, чтобы ее можно было развивать здесь. Ограничусь ссылкой на тех же авторов, которые дали нам образы святых освободителей. «Твердым в справедливости» [a] именует св. Фурсея его житие. У Григория есть рассказ о видении адских мук, которым должен подвергнуться аббат весьма святой жизни за излишнюю снисходительность [b]. Св. Колумбан — автор жестокого монашеского устава, который налагает телесные наказания за мельчайшие проступки. Суровый к матери, к своим монахам, к любимому ученику Галлу, он не знает меры в угрозах и оскорблениях короля [c]. Герман является грозным мстителем своих врагов [d]. Правда, это мщение приходит с неба, но иногда, после молитвы святого, как исполнение ее [e]. Тема наказания вообще за грех или оскорбление святого не многим реже в меровингской агиографии, чем тема благодетельного чуда. Строгость и милосердие уравновешивают друг друга в моральной экономии века. Следовательно, не в крайностях эмоций сострадания следует искать разгадки меровингских освобождений, — а в слабости социального сопротивления этому чувству. Очевидно, государство обладает столь малым моральным весом для религиозного сознания, что с ним не считаются в реализации идеала. Словом, чудо освобождения имеет свою политическую сторону, к которой мы и переходим.

Дело идет о самой важной общественной функции государства: о правосудии, с которым соединена охрана жизни и безопасности всех. Святой, раскрывая тюрьму, выпускает из нее воров и убийц. На этот счет у нас не может быть сомнений. Всего лишь

[a] V. Fursaei, c. 1 censura iustitiae stabilis. S. R. M. IV, 435 — «In iudicii veritateseveritas» прославляется в Pas. Sigismundi. S. R. M. II, p. 335.

[b] Gr. Tur., Hist. Franc. IV, 33.

[c] V. Columbani, passim.

[d] V. Germani Par., c. 5, 10, 22, l. c.

[e] Ibidem, c. 5: «ad orationem se convertit, nec fides vindictam distulit. Statim ex vicino ferus ursus exsilivit; tres illius equos interfecit» [19].

один раз нам встретилось освобождение невинного [a]. Почти всегда арестованные или казненные характеризуются как преступники, как заслужившие свое наказание, как тяжкие злодеи. Святой Элигий освобождает убийц графа (fiscalis iudex) [b]. «Великое и ужасное преступление совершил этот негодяй, и преступно было бы позволить ему жить» [c] — так отвечает граф на просьбу Сигирамна, и не против виновности несчастного возражает святой. Если бы святой вырывал жертвы у правосудия, чтобы исправить их, возродить к новой жизни, общество могло бы быть благодарно за эту замену палача миссионером. Но такие попытки мы встречаем лишь в крайне редких случаях. В VI веке, который дал нам самое большое количество чудес, этих попыток мы не знаем вовсе. Первый в наших источниках проповедует узникам покаяние Колумбан, с которым приходит на Европейский континент моральная строгость ирландской церкви и ее культ покаяния. Кратко напоминает Элигий об «исправлении жизни» [d], и Сигирамн увещевает своего злодея, «чтобы он жил справедливо и разумно... и больше не грешил») [e]. Их добрые советы отступают на задний план перед заботами о нуждах тела. Колумбан омывает ноги освобожденным, Элигий наделяет милостыней и одевает их полунагое тело; Сигирамн отдает разбойнику последний золотой. Вообще же мы замечаем у авторов полное безразличие к дальнейшей судьбе освобожденных [f] Они появляются на мгновение, чтобы оттенить могущество или милосердие святого, и пропадают в безвестности. При таких условиях понятно, что население, к которому возвращаются разбойники, не особенно охотно их принимает. Епархий при своей попытке спасти от казни разбойника встречает сопротивление не со стороны графа, который к нему благоволит, а именно со стороны толпы. Она ругалась и кричала, что если его отпустят, то «худо будет и стране, и судье». Негодование народа было так сильно, что граф уступил ему. «Охотно я

---

[a] GREG. TUR. De virt. S. Mart. IV, 35, p. 658.

[b] V. Eligii, II, c. 15. S. R. M. IV, p. 702.

[c] V. Sigiramni, c. 17. S. R. M. IV, p. 616.

[d] V. Eligii, L. c.

[e] V. Sigiramni, c. 18.

[f] Все, что знает о спасенном с виселицы V. Walarici, c. 12: «qui multa per tempora vixit» [20].

слушаюсь тебя, святитель, — оправдывался он, — но народ восстал, и я не мог поступить иначе, боясь возмущения против меня» [a]. В народе говорит грубый, но здравый инстинкт государственности. Откажите ему в правосудии, и ему останется только самосуд.

Была ли эта простая идея совершенно чужда церковному сознанию? Когда церковные писатели — Григорий Турский или Фредегарий — говорят о мирских делах как историки, как граждане, они умеют ценить твердую и справедливую власть. Так, Фредегарий с видимым уважением говорит о герцоге, который «горячо принялся насаждать мир в своей области, подавляя преступления злых». Когда он был убит, в его паге появился король и, «насаждая мир, многих беззаконников порубил мечом» [b]. В биографии своего прадеда, который был святым (т.е. уже в настоящем житии), Григорий Турский не может обойти молчанием его мирских заслуг. Он назывался также Григорием «и в течение 40 лет правосудно управлял областью Отенской» в качестве графа: «Был он так суров и строг к злодеям, что едва ли кто из виновных мог убежать от него» [c]. И этот суровый граф, сделавшийся в старости епископом Лангрским, по смерти, как мы видели, стал ревностным освободителем узников. Автор ничего не сообщает о его раскаянии в своей жестокости или о перемене его воззрений. По-видимому, он не замечает никакого противоречия между началом и концом этой интересной карьеры. Граф должен казнить преступников, епископ, поскольку в силах, — освобождать их.

Но противоречие — не личное, а общественное — остается и приводит к конфликтам. Как же относятся в этом конфликте друг к другу представители церкви и государства? Перед нами проходит целая галерея судей — большею частью графов, — характеризуемых большей или меньшей степенью своей злостности. На одном конце свирепый мучитель, который, издеваясь над заступником, приказывает повесить осужденного вверх ногами [d]; на другом — граф, даже король, которые ни в чем не могут отказать святому. Большинство пытается отстоять свое право или исполнить

---

[a] GREG. TUR., Hist. Fr. VI, 8.

[b] Fredegarii Chron. I. IV, c. 43. S. R. M. II, p. 142.

[c] GREG. TUR. Vitae patrum, VII, c. 1.

[d] V. Eparchii, c. 11.

свой долг, при всем уважении к святому. Майордом Эрхиноальд приглашает Фурсея к себе, прося крестить своего сына. Святой «не отказывается, любя его, как самого себя». Они садятся за пир, но просьба святого об освобождении заключенных осталась неудовлетворенной: «minime inpetravit» [21] [a]. Герман также пирует с графами в Аваллоне и Париже, но отказ первого характеризуется как упорство («obstinato spiritu» [22]). Таков же трибун в Ротагиаке: «durus non annuit» [23]. Не отпустив виновных, он сделался виновным сам [b]. «Severitas iudicis» (asperitas) [25] отправляет вора на виселицу в Сен-Кантене, невзирая на мольбы священника [c]. Упорство других идет дальше. Они посылают погоню за спасенными: выведенными из темницы Колумбаном [d], сорвавшимся с виселицы обидчиком Епархия [e]. В этих случаях их поведение не находит никакой квалификации. Желание графа повесить вторично висельника, снятого св. Валариком, — это «saevus furor» [26], а сам он «tyrannus» [f]. Однако и этот тиран укрощается проповедью святого. Редко требуется второе чудо для вразумления непокорного. Почти всегда граф уступает или просит прощения. Однажды он несет наказание за свое упорство. Беглецы аваллонской тюрьмы спешат прямо в Париж, минуя графа, который не успел поэтому выразить своего отношения к совершившемуся чуду. Но когда граф Никазий отправляется сам к святому Герману, «он, уже представ перед ним, тотчас повергается на землю и близок к смерти. По заступничеству святого человеку, уже лишенному надежды на жизнь, вернулись сила и сознание. Тотчас перевязь свою, которою был опоясан, и меч он передал в дар блаженному Герману, а после сам же выкупил, уплатив их стоимость». В чем же его вина? Святой напоминал ему о милосердии (misericordia). Теперь «он научился собственным несчастием помогать другим в нужде» [g]. Он наказан за свою черствость.

---

[a] V. Fursei, c. 11.

[b] V. Germani, c. 61: «qui sancto non paestitit pro absolutis reis tribunus reus effectus est» [24].

[c] Gr. Tur. In gl. mart., c. 72.

[d] V. Columbani, c. 19.

[e] V. Eparchii, c. 10.

[f] V. Walarici, c. 12.

[g] V. Germani, c. 30.

Черствость или жестокость – вот все, в чем упрекают судей святые и агиографы. Ни разу мы не видим графа оскорбляющим лично святого (в этих легендах); ни разу он не упрекается в несправедливости. Иногда только слышится сомнение в самом его деле, где так возможна ошибка, где не может быть чистой справедливости: «iusta vel iniusta sententia»[27 a]. Фюстель де Куланж, отмечая отрицательное отношение церкви к государственному суду, ставит это в связь с произволом и продажностью суда. Для доказательства этой коррупции он приводит много фактов, но исключительно из хроники Григория Турского. Мы не имеем основания подозревать правдивость Григория. Он описывает жизнь, как она есть или как она представляется ему. Жития имеют дело с легендой. Но это и поразительно, что в идеализированном изображении действительности, где графу отводится столь маловыигрышная роль, его не упрекают в криводушии. Это лишнее: он осужден уже за одно исполнение своего долга.

Было бы чрезвычайно интересно услышать из уст какого-нибудь святого принципиальное обоснование своего требования. Какими аргументами хочет он поколебать совесть судьи? К сожалению, наши источники на этот счет слишком лаконичны. Подробно передает диалог святого и графа V.Sigiramni, памятник каролингской эпохи; так как она написана по меровингскому житию и сохраняет даже некоторые выражения минувшего века, то мы приведем из нее развитие темы «misericordia». Святой обращается к графу и «окружающим» его, в которых можно видеть не только слуг и палачей, но и народ, участвовавший в судебной сходке, как в житии Валарика или в рассказе Григория Турского о св. Епархии. «Подойдя к судье, говорит бл. Сигирамн: “Этого преступника, обреченного смерти, прошу тебя, судья, отпусти его и позволь нам хотя бы выкупить его от тебя за деньги, чтобы он жил”. Но судья возразил с горячностью (viva voce): “Великое и Иисус говорит в Евангелии: “Отпустите, и отпустится вам”; и еще возвестил он: “если не отпустите людям согрешений их, ни отец ваш ужасное преступление совершил этот негодяй, и преступно было бы позволить ему жить”. Тогда славный муж Божий, кото-

[a] V. Walarici, c. 12. «Quidam comes... iuxta morem saeculi concioni praesidebat, quod rustici mallum vocant. Et cum ibidem, ut solet adesse, malis gestis iusta vel iniusta sententia unicuique proderetur»[28].

рый был исполнен любви, одарен состраданием, сиял разумом и мудростью, сказал всем им, присутствовавшим при этом деле: "Есть ли кто-нибудь из вас без порока или без какого-нибудь греха перед Богом?" На это все, отвечая в один голос, признали то, чего не могли отрицать. "Сознаемся, все мы грешники, и все мы, имея грехи, нуждаемся в милосердии Божием". Тогда благостный муж продолжал к ним кроткую речь свою: "Пусть же всякий из вас войдет внутрь себя и, если он без греха, пусть взвесит себя перед очами праведного Бога. И милосердный искупитель наш Господь небесный не отпустит вам согрешений ваших". Вот, братья, пусть каждый взвесит себя, и если кто-нибудь может найти себя без греха, пусть собственной рукой, как праведный неправедного, убьет этого виновного..." И все... умолкли и кричали: освободить от оков преступника, которого раньше, связав крепкими цепями, обрекли смерти» [a].

Мы не должны сомневаться в поразительном действии этого красноречия. Слова сочинены писателем, но мы уже знаем, что убедительность их не одна легенда. Проникнутая пафосом Еангелия, эта речь принципиально уничтожает человеческое правосудие.

А между тем церковь как общественная организация давно уже знала, наряду с государственным, и свой суд, свое право. Здесь не применяется евангельский принцип: «кто из вас без греха». Епископский суд все расширяет свою компетенцию, захватывая огромную сферу и чисто светских отношений [b]. По отношению к клирикам, многочисленным рабам и крепостным церковных земель епископ является судьею, располагающим всеми мерами репрессий, кроме смертной казни [c]. Не стоит говорить, что нередки были епископы, применявшие ее фактически над своей челядью [d], встречались епископы-тираны, которые могли ослеплять, кастрировать [e], хоронить живьем [f]. Все это превышения власти, не одобряемые церковью (хотя и не сопровождавшиеся карой).

[a] V. Sigiramni, c. 17.

[b] LÖNING, o. c., II, p. 489 sq.

[c] LÖNING, o. c., p. 496. n. 2. против Рота, который усматривает смертную казнь у Григ. T. IV, 36.

[d] GREG. TUR. Hist. Fr. IV, c. 36.

[e] Acta ep. Cenom., c. 20.

[f] GREG. TUR. o. c. IV, c. 12.

Но канониеское право предусматривает заключение и телесные наказания. Заключение клириков могло быть пожизненным в случае тяжких преступлений, или временным [a]. Местом заключения могла быть келья монастыря, но также и настоящая тюрьма. Почти несомненно, что епископ, будучи властелином зависимого населения, имел и свою тюрьму. Житие Филиберта рассказывает, что святой, оклеветанный клириками, был посажен в тюрьму своим (тоже святым) епископом [b]. Эта тюрьма называется тем же именем (ergastulum), как и графские тюрьмы, и представляет место «грязное и темное» (sordidum et obscurum).

Что касается телесных наказаний, то соборы угрожают ими обыкновенно низшим клирикам. Число назначаемых ударов определялось, как и в монастырских уставах, согласно иудейскому праву, в 39. Это называлось «disciplina legitima» [29] [c]. Святой Ницетий Лионский частенько бивал своего диакона «pro facinus adulterii» [30] [d]. Св. Цезарий, еп. Арльский, «как к себе был суров, так строг и к исправлению других» [e]. Из его жития мы узнаем, что «законное число» могло быть в иных случаях и увеличено. Он «тщательно наблюдал», чтобы ни один виновный, раб или свободный из служащих ему не получал никогда сверх «законного наказания», т. е. 39 ударов. Если же был он пойман в тяжком преступлении, то (епископ) позволял через несколько дней бить вторично, запрещая только забивать до смерти [f]. В последнем случае телесное наказание возвышается из бытовой сферы в идеальную. Образ святого епископа в идеализирующем портрете нисколько не оскорбляется 39 «законными» ударами. Святой епископ может и должен быть строгим, но справедливым судьей [g]. И подобно тому как церковное сознание признает его право на «законную дисциплину», оно щадит и его тюрьму. На десятки графских тюрем, разбитых небесной силой, мы не встретили ни одной церковной.

---

[a] Concilia: Epa on., c. 22; Macon (a 583), c. 8; cf. Löning, o. c., p. 495.

[b] V. Filiberti, c. 25. S. R. M. V, p. 597.

[c] Образцом послужил ап. Павел, получивший от иудеев 5 раз по 39 ударов. II Кор. гл. 11, 24.

[d] Hist. Franc. IV, 36.

[e] V. Caesarii Arelat. I. c. 18. S. R. M. III, p. 463.

[f] L. c., c. 25, p. 466.

[g] Ср. выше.

Итак, дело не в отношении церкви к правосудию, а в отношении ее к *государственному* правосудию, иными словами, в отношении ее к государству [a].

Если бы мы имели возможность проследить реакцию церкви на другие функции государства: финансовое управление и войну, — мы убедились бы, что и к ним церковь стоит в той позиции, какую она занимает к правосудию.

Она игнорирует их значение, если не отрицает принципиально. Она борется с ними практически и дискредитирует их применением абсолютных норм евангелия. В частности, отношение ее к налогам мы могли бы охарактеризовать словами Фюстель де Куланжа: «Духовенство и епископы вели борьбу с государственным налогом; они внушали, что последний несправедлив и противен христианству; они приучили народ проклинать налоги и стали во главе народного сопротивления; они уничтожили подати в некоторых провинциях, подорвали их, сделали ненавистными в остальных» [b].

Здесь речь идет уже не об идеалах церкви, а о ее политическом поведении. Действительно, отраженные в агиографии идеалы воплощались в правовые нормы. Героической борьбе пастыря с несправедливостью соответствует финансовый иммунитет. Чудо освобождения санкционирует право «убежища» (asylum) и рост церковной юрисдикции.

Мы вынуждены держаться в узких рамках поставленной темы.

---

[a] Да будет нам позволено одним примером из поздней агиографии отрицательно оттенить характер меровингского отношения к правосудию. Св. Бернард Клервоский добивается однажды освобождения от казни опасного преступника. Но 1) граф Тибо уступает его просьбе, 2) граф характеризуется как princeps christianissimus [31], 3) святой обращает злодея и делает из него образцового монаха (конверза): «factus est illi deinceps obediens usque ad mortem triginta, ni fallor, et eo amplius annos in ordine supervivens» [32]. HERBERTI, de miraculis I. II, C. 15, MIGNE, t. 185, cl. 1324—25. Cf.: E. VACANDARD. Vie de saint Bernard. I, p. 256—257. Мы не имеем возможности подкрепить это случайное наблюдение систематическим исследованием позднейшей агиографии. Укажем, что автор, специально изучавший агиографию X века, не отметил в своей работе «чуда освобождения» в главе о типических чудесах: ZOEPF. Das Heiligen-Leben im 10. Jahrh. 1908, p. 181 sq. Обычные в феодальную эпоху чудеса освобождения из плена имеют отдаленное отношение к нашей теме.

[b] Ф. ДЕ КУЛАНЖ. История обществ. строя древней Франции. Т. VI, стр. 43 рус. перевода.

Однако и сейчас кое-что можно сказать с полной определенностью. Фюстель де Куланж, который давно обратил внимание на интересующие нас явления, неправильно связывал их с эпохой распада меровингской государственности. Ярче всего они выступают на наших глазах в середине VI столетия. Их корни мы наблюдаем с V века, в момент падения римской власти. Формулируя нашу мысль с такой определенностью, на которую, мы сознаем это, не дает права настоящий отрывочный очерк, решаемся сказать: со времени крушения империи франкская церковь живет с аполитическим сознанием, помогает не строить, а разрушать грубую, но единственно возможную форму варварского государства, с которым она внешне спаяна, — в ожидании тех времен, когда каролингские государи соблазнят ее новой идеей императорской теократии.

Боги подземные

К истории средневековых культов

ПРЕДМЕТОМ НАСТОЯЩЕЙ работы является анализ одного из народных культов переходного и двоеверного века. Этим определяется и интерес исследования, направленный одновременно к античному прошлому и средневековому будущему. Религиозность галльского общества VI века есть тот основной фонд, из которого вырастает почти вся католическая культура Запада. Но вместе с тем она несет в себе тяжелый груз традиций; она не свободна от темных переживаний и дохристианской древности.

Факты, которые я сгруппировал здесь, не новы. Их главный источник — Григорий Турский, писатель, каждое слово которого было предметом ученых комментариев. Но мне кажется, что они — эти факты — все еще нуждаются в правильном освещении; они не были до сих пор еще выделены из той широкой области культа, в связи с которой их рассматривает наш источник. Действительно, и Мариньян[a], и Бернулли[b] — авторы, в последний раз изучавшие эти факты, рассматривают их как частности и формы господствующего культа святых. Мне кажется, что культ гробниц и культ святых не вполне покрывают друг друга; первый из них обнаруживает своеобразные черты, отчасти выводящие нас за границы классической церковности.

Разумеется, Григорий не бытописатель народных суеверий. Он агиограф — я имею в виду его opera minora[1]. В своих книгах: «In gloria martyrum» и особенно «In gloria confessorum» — он дал своего рода гид для паломника по святым местам древней Галлии. Но он не довольствуется передачей слышанных им рассказов о чудесах признанных и чтимых святых. Он интересуется возникновением

---

[a] MARIGNAN. Études sur la civilisation française. T. II: Le culte des saints sous les Mérovingiens. 1899.

[b] BERNOULLI. Die Heiligen der Merowinger. 1900.

новых культов, явлениями и обретениями «забытых» угодников. Его живое любопытство с жадностью ловит слухи о таинственных явлениях, нередко очень далеких от его темы. Писатель-агиограф не может побороть наивного рассказчика. И мы пользуемся его расточительностью, чтобы собрать разбросанные здесь и там следы интересующего нас культового явления.

Я возьму за отправной пункт один очень типический случай. «В пределах Турской области, — рассказывает Григорий, — была небольшая гора, покрытая терновником, ежевикой, лозняком и столь густо заросшая диким виноградом, что едва можно было через него пробраться. Ходила молва, что в этом месте покоятся две девы, посвященные Богу. В канун праздничных дней верные часто видели там вожженный небесными силами свет. И вот один из них посмелее, полагаясь на свое мужество, не убоялся темной ночью подойти к этому месту и увидал свечу дивной белизны, пылавшую безмерно ярким светом. Долго дивился он, потом ушел и рассказал другим о виденном. Тогда одному из жителей места девы показываются в видении; рассказывают, что они погребены там и, лишенные крова, не могут больше выносить мучений от дождей. Он же, если хочет себе добра, пусть нарежет терновнику и сделает над могилами сень». Таково начало обстоятельного рассказа Григория [a].

По установившейся еще с IV века традиции (обретение реликвий св. Стефана) видение повторяется, сопровождаемое угрозами. Крестьянин делает больше, чем от него требуют. Предварительно он мастерит деревянный навес, но летом из свезенных им камней строит часовню. Только окончив ее, он зовет для освящения, «ad benedicendum», епископа Евфрония. Но здесь он сначала встречает отказ. Епископ жалуется на свою старость, на осеннее время, на дороги, превращенные в грязь. Необходимо новое видение святых дев самому епископу, новые их жалобы и даже слезы, чтобы побудить Евфрония к освящению часовни.

Григорий слышал этот рассказ из уст самого Евфрония, своего предшественника по Турской кафедре. Епископ любил вспоминать подробности виденного им сна. Он запомнил наружность святых дев, их походку и рост. Он узнал от них и имена. С этих пор святые Мавра и

---

[a] In gl. conf., cap. 18. Цитирую по изд. B.Krusch в Monumen. Germ., Ser. rer. Mer., t. I, pars 2, p. 757.

Бритта вошли в календарь Турской церкви и получили свой праздничный день [a]. Процесс канонизации закончен.

Все своеобразие этого нового культа в том, что в основе его — не память о живой личности подвижника, мученика, аскета, даже не имя, сохраненное традицией церковных диптихов; в основе — безымянная гробница и вокруг нее творимая легенда.

Прежде чем перейти к анализу этого процесса канонизации, рассмотрим несколько случаев, обнаруживающих между собою поразительное сродство. «В другом месте, в Турском округе, среди терновника и ежевики, была гробница, в которой, по рассказам, схоронен был какой-то епископ; имени его не знали жители, и хотя немногие, но совершали ему службу». Впрочем, это упоминание о службе, встречающееся в одной лишь Брюссельской рукописи X веке (7661 —71), по всей вероятности, не принадлежит Григорию, и в таком случае место всякого культа занимает легенда о погребенном епископе. Поводом к откровению на этот раз послужило святотатство «одного бедняка», который увез тяжелую крышку саркофага, чтобы покрыть гробницу своего сына. Болезнь, в течение года удручавшая его, была наказанием, а видение епископа открыло его вину. Явившийся называет себя: «Я — Бенигн-епископ, чужестранцем пришедший в этот город». На этот раз автор не сообщает о дальнейшем развитии культа, ограничившись рассказом о чудесах, имевших место при возвращении камня [b].

В Маллиаке [c], городке той же Турской области, был монастырь, «построенный на вершине горы, окруженный древними, уже разрушенными зданиями. Говорят, в этом месте была потаенная крипта [2], и никому из христиан не было открыто это место, но в каждую ночь накануне Господних праздников жители видели воженный свет, хотя никто не знал, что означает сия тайна: только подозревали люди, что здесь скрывается что-то божествен-

---

[a] 28 января.

[b] Gl. conf., cap. 17. В Утрехт в 966 г. перенесены реликвии Бенигна вместе с другими святыми. Читается passio Бенигна Дижонского. Но «Translatio S. Agnetis, S. Benigni etc.» называет его еп. Шартрским и рассказывает о первом обретении его реликвий при Хлодвиге, который перенес их в монастырь на Луаре; впоследствии они были скрыты при норманнских набегах. Болландисты считают Бенигна еп. Шартрским: A.S., 28 juni; t. V, 359 p. (Translatio 27 Januarii).

[c] MAILLÉ, c. 1619 г. Luynes.

ное». Тайну разглашают двое одержимых, как всегда одаренных ясновидением. «Здесь покоится блаженный Соллемний в скрытой крипте». Они же указывают и место, где нужно копать и где действительно найдена подземная крипта, в которую ведет ряд ступеней, и в ней «большая гробница» [a]. Святой Соллемний был отождествлен с еп. Шартрским (современником Хлодвига[3]), так же как и св. Бенигн. Но для нас интересны не эти отождествления, являющиеся последним звеном цепи, а начальные моменты нового культа, который, очевидно, может относиться и к «неведомому богу» [4].

Попробуем анализировать элементы этого культа. Прежде всего бросается в глаза, что это культ народный в двояком значении этого слова. С одной стороны — мирской, светский. Почин исходит не от церкви, которая только в одном случае у Григория формально благословляет его, хотя и после некоторых колебаний. В двух других о вмешательстве церковной власти даже не упоминается, хотя многочисленность чудес у крипты Соллемния, в связи с позднейшей судьбой культа, заставляет предполагать его. Действующие лица обыватели — «incolae, habitatores». Но это народ и в социальном смысле слова, т. е. низшие слои его. «Бедняком» назван похититель саркофага Бенигна, удостоенный его видения. Муж, которому являются турские девы, сам с топором в руках строит навес, сам на телеге, запряженной волами, свозит камни, из которых строит часовню. Наконец, и характеристика описываемых мест заставляет предполагать в почитателях заброшенных гробниц деревенское, крестьянское население. Дикая пустынность ландшафта рисуется очень ярко. Дважды упоминается непроходимая чаща, дважды вершина горы. В одном случае античные руины на горе, хотя и поблизости монастыря, создают впечатление — вероятно, не случайное, — мрачного запустения. В этой обстановке появляется таинственный ночной свет. Впрочем, хотя Григорий и настаивает на божественной природе этого света, но смельчак, вздумавший наблюдать его над могилой турских дев, нашел в чаще восковую свечу — «cereum»; другой, явившийся туда с топором — очевидно, днем, — видел только капли воска, «validas de cereis guttas in modo libani odore nectareo flagrantes» [5]. Впрочем, в других случаях Григорий признает, что свечи приносятся на могилы «усер-

---

[a] Gl. conf., c. 21.

дием христиан»: например, на гробницы Бенигна Дижонского и Амаранда Альбигойского, еще не пользовавшихся церковным почитанием [a]. Итак, ночные огни не только возбуждают религиозное любопытство и, подвергаясь чудесному их толкованию, начинают ряд новых знамений, но говорят уже о зародившемся, хотя бы и тайном, быть может, даже одиночном культе.

Я должен был подробно остановиться на анализе этих трех «откровений», потому что нигде процесс создания новых святых или, точнее, новых культов не прослежен Григорием с такою исчерпывающей полнотой. (Ведь он описывает, почти как очевидец, то, что совершилось в Турской земле.) Здесь целы все звенья цепи, в других местах разорванной. Кое-где нам удается увидать начало ее — безымянные гробницы, чаще конец — откровение угодника в видении или чуде; иногда же все перипетии протекают в таком сокращении или схематизации, что становятся понятными лишь в освещении анализируемой группы фактов.

Генезий Овернский открылся совсем недавно — «nupеrrimo tempore», при еп. Авите, современнике Григория, его пережившем (еп. с 571). Нас вводят in medias res[6]. «Бедняк», потерявший своих волов, видит во сне «некоего мужа», который обращается к нему со словами: «Иди по дороге, ведущей в лес, и ты найдешь волов, которых разыскиваешь с такой заботой: они щиплют густую траву у мраморного камня; запрягши их в телегу, возьми камень и положи на гробницу, которая стоит вблизи дороги. Это моя могила; я, говорящий с тобой, — Генезий; в одеждах крещения [b] я мучеником покинул этот свет». Сон сбывается, а ряд чудес побуждает епископа Авита построить не часовню, а базилику, уже в то время полную паломниками, чающими исцелений, и учредить св. Генезию праздник.

Здесь особенно поразительна быстрота создания и расцвета нового культа, у которого, по-видимому, нет никаких церковных традиций [c]. В этом убеждает нас еще одно обстоятельство: епископ, по

---

[a] Gl. mart., c. 50 и 56.

[b] «In albis positus». Gl. mart., c. 66.

[c] Le Blant, «Inscriptions chrétiennes de la Gaule», t. I, p. 15, n. 476, предполагает наличность (утраченной) эпитафии с упоминанием «in albis». Cognomentum святого Puer или Infans в мартирологиях, — Saint Genez l'Enfant. Его Acta не напечатаны, как слишком fabulosa для болландистов; французский перевод у Branchine. Vie des saincts d'Auvergne p. 348. В Оверни чтили св.

свидетельству Григория, «украсил эту базилику и реликвиями святого Генезия Арльского». Имя знаменитого патрона римского Арелата, мученика, воспетого Пруденцием, в связи с полным отсутствием данных о древнем культе Генезия Овернского, явственное и из рассказа Григория, заставляет предполагать теперь самых осторожных исследователей (Дюшена, Делеге), что здесь имело место культовое удвоение Арльского мученика. Этот случай не стоит особняком в святцах старой Галлии. Не останавливаясь на вероятных, но все же спорных отождествлениях, достаточно указать, что миланская чета святых – Назарий и Цельзий – чтились как местные мученики в Эмбрене (и это предание было уже в VI веке закпреплено в их актах [a]), а каппадокийские близнецы: Спевсипп, Мелассипп и Елевсипп – в Лангре по крайней мере с середины VI века [b]. В большинстве этих случаев такое удвоение личности святого связано с рассеянием его реликвий. Но овернский случай своеобразен. Легенда развивается вокруг не реликвий, а гробницы. Мраморный саркофаг у лесной дороги, крестьянин, удостоенный видения, вводят нас в уже знакомую обстановку. Не хватает сведений о тайном культе, предшествующем откровению. Необходимо предположить его, чтобы сделать понятным остальное.

Мученик Бенигн Дижонский в конце VI века пользовался столь бесспорной славой, что мы не могли бы и ожидать от Григория истории происхождения его культа, если бы она не была так тесно связана с его фамильными воспоминаниями. Установление нового культа относится ко времени Григория Лангрского, прадеда нашего автора (от 506 –507 до 539 –540). Но так как с тех пор было составлено и пользовалось общей известностью житие св. Бенигна, то Григорий, начиная свой рассказ с кончины мученика и погребения его, несколько затушевывает беспочвенность его недавнего культа. Может создаться впечатление, что происходит не откровение нового мученика, а откровение его реликвий.

Однако положительное свидетельство Григория, что в начале VI века акты мученика были в Дижоне неизвестны, резкая оппо-

---

Генезия, епископа VII века (3 июня), и св. Генезия «comes» (5 июня), которых болландисты отличают от Genesius Infans A.S. 28 octobris.

[a] Quos apud Ebredunensim Galliarum urbem passos lectio certaminis narrat [7]. In gl. mart., c. 46.

[b] L. Duchesne. Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, t. I, p. 50.

зиция епископа его почитанию, наконец, смелость фантазии его агиографа, современного описываемым событиями [a], указывают скорее на то, что Бенигн был совершенно неизвестен в Дижоне в эпоху Григория Лангрского. Когда Турский епископ говорит о церковном почитании местных святых, еще не открывших своих реликвий, он не забывает упомянуть об этом [b].

Около Дижона [c] была древняя полуразрушенная крипта, спустившись в которую можно было видеть большой саркофаг. «Люди нашего времени, — рассказывает автор по семейным воспоминаниям, — и особенно бл. еп. Григорий, думали, что там схоронен кто-нибудь из язычников». «Люди нашего времени» — очевидно, интеллигенция или круги, близкие к церкви, — в своих предположениях основывались на больших размерах саркофага. Их археологические основания шатки, но, если бы гробница носила какие-нибудь следы христианской символики, их предположение было бы необъяснимым. Не так думал и верил деревенский люд — rustici. «Они приносили там обеты и скоро получали просимое». В благодарность они ставили на гробницу свечи, как везде.

Епископ пытался прямо бороться с этим народным поклонением [d], и только видение Бенигна сломило его упорство. Мученик «открывается» епископу. «Se revelat» естественнее всего понять: в видении открывает свое *имя*. После этого канонизация (разумея под ней установление церковного культа) совершается немедленно и на этот раз увенчивается находкой жития, принесенного через несколько лет путешественниками или паломниками из Италии (так, кажется, правильнее понимать текст: ab euntibus in Italiam [e]). Последнее обстоятельство не только не разрушает представления о народном, внецерковном происхождении мученика Бенигна, а скорее укрепляет его. Италия VI века почти не обнаруживает и собственного агиографического творчества. Ее судь-

---

[a] L. DUCHESNE. L. c., t. I, p. 54.

[b] Св. Маллоз и Виктор в Биртене: In glor. mart., c. 62.

[c] Церковь св. Бенигна, заменившая крипту, стояла вне стен города. Древность постройки отмечена Григорием: «cripta illa, quae ab antiquis transvoluta fuerat, diruta erat» [8].

[d] «Nullo modo credebat, sed magis, ne ibidem adorarent, fortiter testabatur» [9]. Gl. mart., c. 50.

[e] Несмотря на защиту болландистом буквального толкования: A.S.Nov. I, p. 135.

ба – покрывать своим священным именем произведения явно легендарные, которые с трудом могли бы быть приняты на родной почве без этого авторитета. Мы знаем из того же Григория Турского, что епископ Труа, заподозривший клирика часовни св. Патрокла в подложном составлении его актов, уверовал в них лишь тогда, когда рукопись их была принесена ему воинами, возвращавшимися из Италии [a].

Далеко не так ясно происхождение культа Альбигойского мученика Амаранда. Его не дошедшее до нас житие, которое видел Григорий [b], рассказывало об откровении его гробницы, «долго таившейся под зарослями терновника». Но за этим следует вторичный упадок культа, вызванный полным обезлюдением местности после вражеских нашествий. Житие утверждало, однако, непрерывность культа мученика, поддерживаемого пришельцами. Крипта в пустынной местности и свечи, зажигаемые на могиле, – слишком знакомые нам черты, тем более ценные, что по всем признакам картина этого культа относится к V веку [c]. К сожалению, за утратой его жития мы совершенно лишены возможности судить, насколько церковные влияния и традиции могли питать этот народный культ.

Вот все, что сообщает нам Григорий о культе деревенских безымянных гробниц. Я изолирую эту группу верований от круга однородных городских преданий потому, что они представляют много особенностей; они свободнее от церковных воздействий, самочиннее и смелее. Они дают и больше намеков для раскрытия смысла всех безымянных культов. Их малочисленность у Григория Турского неудивительна. Ведь эти культы попадают в поле его зрения лишь тогда, когда развитие их вполне закончено: наречено имя, построен храм, когда церковь, вообще, совершила рецепцию. Иначе что заставило бы паломника отклонить свой путь от епископальных городов и общепризнанных национальных святилищ в глушь деревень и вилл, в глубь лесных дорог? Да и то почти во всех описанных случаях (в 5 из 6) Григорий рассказывает о том, что творится на родной ему земле Оверни, Тура,

---

[a] Gl. m., с. 63.

[b] In glor. mart., с. 56.

[c] Св. Евгений Карфагенский, избравший себе могилу в одной крипте с Амарандом, скончался в 505 г. In gl. m., с. 57.

Дижона. Мы должны предположить, что дороги Галлии были *покрыты* гробницами, служившими предметом поклонения для окрестного населения, если одна Турская епархия в VI веке дает печать канонизации трем из этих народных святынь. Но раз канонизация совершилась, агиография совершенно окутывает туманом начала культа (как это случилось, напр., со св. Бенигном). Следовательно, ни *до* ни *после* церковной рецепции этот процесс обычно недоступен нашему наблюдению. Григорий как мемуарист, не агиограф, в немногих случаях приоткрывает завесу.

В городе не меньше чтят старые безвестные гробницы, смотрят на них с суеверным страхом, слагают легенды. Но самая многочисленность их, нагроможденных по кладбищам, вокруг базилик или в их стенах, разбивает внимание, мешает индивидуализации, не дает процессу канонизации доразвиться до конца. С одной стороны, реликвии признанных мучеников, гроба святых епископов насыщают религиозную потребность города, впитывают весь поток обетов и молитв. С другой — «обретения» и «откровения» оказываются под более строгим контролем церковной власти, которая направляет их по желательному ей руслу. Столько древних епископов, имена которых занесены в церковные диптихи, покоятся неведомо где [a]; столько найденных святых останков лишены храмов, заброшены или пользуются еле теплящимся культом [b]. И тем не менее легенда роится вокруг безымянных гробниц. Однако центры притяжения здесь иные. В деревне тянутся к одиноким могилам в глухой местности. В городе с уважением смотрят на гробницы, стоящие в кругу церковной ограды, поближе к останкам мучеников, ad martyres. Неведомые усопшие, «sanctorum sociati sepalcris» [10], делаются причастными славе своих небесных защитников.

Обширное и древнее Отенское кладбище, около разрушенной церкви Стефана [c], с XVII века привлекало к себе внимание археологов и исследователей церковных древностей. Воображение людей VI века также влеклось к нему. Григорий убежден, что среди стольких мертвых скрываются гробницы «верных и достойных

[a] См. обретения Урсина в Бурже (G. c.79), Валерия в Сен-Лизье (с. 83), Маллоза и Виктора в Биртене (G. m., 62).

[b] См. о Лиминии Овернском (G. c., 35), о Патрокле в Труа (G. m., 63).

[c] «Polyandre de S.-Pierre l'Estrier».

Бога душ». Часто там слышится таинственное пение, «многим являются нередко» они – эти души, которым Григорий все же не решается дать имя святых. Он передает слышанный им рассказ, как двое из «местных жителей», привлеченные пением в базилике св. Стефана, ночью входят в нее и видят поющий хор... «В храме нет огней; но от них исходит свет, озаряющий все». Один из незнакомых мужей строго укоряет дерзких пришельцев за то, что они нарушили «тайну их молитв». Он приказывает им оставить не только храм, но и их дома. Ослушавшийся этого повеления умирает [a]. Ночное пение, соединенное с таинственным светом, играет в храме ту же роль, что свечи на одиноких могилах: знамение присутствия святых сил. Следует заметить, что на этом же кладбище в эпоху Григория чтили гробницы святых епископов Отена, из числа которых саркофаг Кассиана был «почти насквозь просверлен» больными, соскабливавшими его пыль для лечебного напитка. И хотя базилика св. Стефана находилась за городской стеной и, по-видимому, вокруг нее вырос особый поселок, где имели свои дома упоминаемые Григорием «местные жители» [b], городской и даже епископальный характер «полиандрия» несомненен.

В Клермоне Овернском при постройке базилики в честь мученика Антолиана, еще в начале VI века [c], «закладывая фундамент, удалили многочисленные тела святых, не зная, каковы заслуги тех, кто покоился в найденных гробницах». Это место было частью старинного кладбища, и, очевидно, у многих существовала презумпция святости этих останков. По крайней мере мученик Антолиан, явившись «некоему мужу», горько жаловался на совершенное ради него святотатство: «Горе мне, ради меня обижены многие из моих братьев». Быть может, эта легенда сложилась и позднее, в конце столетия, когда обвал этой церкви при еп. Авите приписывали пророческому слову мученика [d]. Во всяком случае, от этих верований были далеки епископальные круги начала столетия, так как

---

[a] G. C. 72.

[b] Заключаем это из выражений Григория: apud Agustidunensim urbem... duo ex incolis *loci*... a domibus vestris abscedite... alter vero, qui in loco remansit [11]. G. C. 72.

[c] Еп. Аполлинарий, сестра и жена которого строят церковь, занимал Овернскую кафедру в 515 – 516 годах. Greg. Tur. Hist. Fr. III, 2.

[d] «Qui haec coeperunt ad effectum perducere non possunt» [12]. G. M. 64.

строительницами церкви, потревожившими останки святых, были сестра и жена епископа Аполлинария. Замечательно, что немногие случаи сопротивления или безучастия епископов по отношению к народной канонизации безымянных святых рассказаны Григорием о деятелях прошлых поколений (Евфроний Турский, Григорий Лангрский, семья Аполлинария). К концу века такая критическая сдержанность становится редким явлением. Григорий Турский и Авит совершенно увлекаются течением народных верований.

Однако у Григория нельзя не заметить некоторых колебаний, какой-то неясности воззрений. Подробно описывает он старое кладбище при базилике св. Венеранда в его родном Клермоне. Гробницы здесь отчасти собраны в сводчатой пристройке у западной стены храма, отчасти рассеяны на дворе между смежными базиликами Венеранда и Иллидия [a]. Под кровлей «много гробниц, высеченных из "паросского" [b] мрамора, в которых почиют некоторые святые мужи и монахини» (mulierum religiosarum). Нет сомнений, что они христиане, так как изображения на гробницах повествуют «о чудесах Господа и Его апостолов». Действительно, это обычные темы скульптуры христианских саркофагов IV – V веков [c], а в Клермоне их образцы можно было видеть еще в XVII столетии. Но Григорий доказывает лишь христианство покойных, святость которых им предполагается. Действительно, это, по-видимому, обычное заключение для людей его времени: древняя и христианская гробница, значит – гробница святого. Правда, в начале следующей главы он говорит осторожно о гробницах «верных», но кончает ее выражением уверенности в небесной славе этих неведомых праведников: «Там лежат, как мы сказали, мужи славных заслуг, имена которых, неизвестные людям, записаны – мы веруем в это – на небесах» [d]. Чудесные явления, связанные с некоторыми из этих гробниц, показывают, что речь идет о настоящей, т. е. чудотворящей, святости. Григорий не раз видел своими глазами, как один нищий присаживался на крышке

---

[a] G. C., c. 34 и 35.

[b] «Ex marmore Phario». Ibid.

[c] Ср. Le Blant. Les sarcophages d'Arles.

[d] Леблан (Inscriptions n. 563) сообщает надпись, виденную в XVII в. Рюинаром в капелле церкви св Иллидия: «hic requiescunt corpora sanctorum, quorum nomina Deus scit» [13].

маленькой гробницы, «высеченной из грубого камня». И вот однажды она шумно треснула под ним, по силе почившего, вероятно оскорбленного каким-нибудь грехом этого человека, который был отброшен далеко в сторону. Как же сомневаться, что в ней «таится что-то божественное» [a]. Еще удивительнее проявляет свою силу другая покойница. Впрочем, это или случилось очень давно, или в отсутствие Григория «в то (неизвестное нам) время, когда Георгий, гражданин Веллавов, владел комитатом города Арвернов». Обвалом свода была разбита крышка одного саркофага; там оказалась дева в белой одежде и не тронутая тлением: «словно она только что покинула наш свет». По цвету ее платья «некоторые из наших предполагали, что она скончалась в белой одежде крещения». Сам Григорий, впрочем, подозревает, что труп был набальзамирован [b], и не видно, чтобы он сделался предметом поклонения. «Говорили, что на ней нашли кольца и золотые ожерелья и тайно унесли, чтобы не узнал епископ». Целый год гроб стоял открытым, пока, наконец, ослепшей вдове графа Георгия не явилась во сне «persona quaedam» и не приказала ей прикрыть саркофаг девы чистым камнем.

Исцеление слепой позволяет Григорию не сомневаться в «славной заслуге» безымянной девы, однако, вопреки своему обыкновению, он не рассказывает о дальнейшем росте культа [c]. Но здесь же на кладбище св. Венеранда мы видим новый культ уже в полном развитии. Немощные прибегают к саркофагу и, «соскоблив прах с него, пьют, растворив в воде, немедленно получая исцеление. Столь часто требуется отсюда лекарство, что от постоянных благодеяний гробница просверлена насквозь». Мы могли бы предположить даже наличность старого и обоснованного культа, если бы Григорий, столь хорошо осведомленный во всех преданиях овернской старины, не выражался с чрезвычайной осторожностью: «...говорят, что в ней (в гробнице) схоронен был некий монах Александр». Конечно, почти всегда от нас скрыты основания выбора и предпочтения народных вкусов. Почему «блаженный му-

[a] Haberi in eo divinum aliquid. G. C. 35.

[b] Sed credo, eam aromatibus fuisse conditam [14]. G. C., c. 34.

[c] Клара? В рукописи liber de ecclesiis Clarom (10 в.?), изд. Саввароном, II 10: in ecclesia sancti Venerandi altare sancti Iuliani, — altare sanctae Mariae, ubi Sanctus Venerandus et sanctus Linguinus et sanctus Nepotianus et sanctus Avitus et sancta Clara et alii sex milia ducentorum in corpore quiescunt, quorum nomina Deus scit [15]. Цит. по изд. KRUSCH, S.R.M. 1/2, p. 768, n. 7.

ченик Лиминий, история страданий которого известна жителям» [a], не пользуется совершенно никаким культом и почему в нескольких шагах от него саркофаг безвестного Александра проскоблен насквозь? Или только потому, что он «sculpti meritis gloriosum» [16]? В таком основании для культа нет ничего невозможного.

Гробницу Галлы Григорий упоминает только потому, что на ней он мог прочесть эпитафию: Sanctae memoriae Gallae [17] [b]. Ни о каких следах культа у Григория нет и речи. Впоследствии, однако же, святая Галла попала в овернские святцы; мы не знаем, когда именно. Эта эпитафия и была, очевидно, единственным основанием. Установил же болландист [18] H. Delehaye, что значительное число мучеников в Сардинии и Салоне обязаны своим существованием неправильно понятой эпитафии.

Гробница Кресценции в Париже дает нам другой пример эпитафии как отправного пункта народной канонизации, которая творится путем своего рода религиозного экспериментирования. И здесь Григорий положительно утверждает отсутствие всякой традиции [c]. На гробнице, о которой даже старики не могли ничего припомнить, была надпись: Hic requiescit Criscentia sacrata Deo puello [20]. «Недавно кто-то из клириков читает эту эпитафию. И вот, по внушению веры, заподозрили люди, что дева может получить нечто от божественного величия. И пока находятся в этом колебании, кто-то, мучимый жаром третичной лихорадки и сильным ознобом, выпил немного (разведенной) пыли, соскобленной с гробницы: тотчас озноб прекратился и он здоров». Дальнейшие чудеса не заставляют себя ждать, сопровождаемые знакомыми нам видениями. Над могилой Кресценции частным усердием уже сооружена часовня, но церковь еще не санкционирует этого культа. Клирик только прочел эпитафию. Милости новой святой изливаются, по-видимому, на мирян: все это — «некие мужи», один назван монетчиком города [d].

Есть особая группа эпитафий, которая должна была вызывать религиозное уважение. Это in albis positi [21], умершие вскоре после крещения. Сборник Леблана дает немало примеров: «in albis cum

---

[a] G. C. 35.

[b] Ibidem.

[c] Sed nulla aetas recolere poterat, quale ei fuerit meritum vel quid egisset in saeculo [19]. G. c. 103.

[d] Monitarius urbis, ibidem.

pace recessisse»[22] (Valentinianus в Кельне) или «albas suas octabas pascae ad sepulcrum deposuisse»[23]... — «lotus fonte sacro prius recessisse in albis»[24][a]. Презумпция безгрешности заставляет верить в их небесное блаженство: «albatum vexisse in arce poli»[25].

Григорий упоминает об этих «убеленных» исповедниках. Некоторые удостоены даром чудес. Таков «некий Лупиан» in vico[26] Ratiatense (Rézé) епархии Пуатье in albis transiens[27], по преданию крещенный самим Иларием[b]. Таков beatus Lusor in vico[28] Dolense (в Déols'е Буржском), сын сенатора Левкадия, памятного в Буржской церкви, одного из первых неофитов и патронов христианской общины. Там же показывалась и «горница, которую он огласил своим младенческим криком»[c]. Lusor infans (Saint Ludre)[29] чтится доныне, и в Деольской церкви можно видеть саркофаг, который вызывал восторг Григория: «sepulcrum... ex marmore Phario mirabiliter exculptum»[30]. Он покрыт изображениями охотничьих сцен и несомненно языческого происхождения[d]. Мы уже видели, что Генезий Овернский открылся как почивший in albis, но не знаем, могла ли его эпитафия дать основание для видения. О Кларе Клермонской мы знаем положительно, что такое убеждение в ее святости сложилось не из эпитафии и не из предания: ob candorem vestimenti holosirici[31][e].

Такое свидетельство гроба или останков интересно как один из отправных пунктов легенды, которая умеет плести очень длинную нить из скудных археологических данных. Рубец на черепе (cicatrix capitis) еп. Евтропия Сентского, обнаруженный во время перенесения его останков, был понят как знак мученичества. И видение святого подтверждает догадку[f], возводившую исповедника в новое достоинство.

Но возвращаемся к парижской гробнице.

Отношение к гробнице Кресценции может быть названо религиозно-корыстным. Здесь много расчета, мало воображения. Впрочем, может статься, что это впечатление вызвано формой изложения Григория, который не знает или опускает предварительную работу легенды, приведшей в конце своего развития к

---

[a] LE BLANT. Inscriptions, n. 476, 478.

[b] G. C., c. 53.

[c] G. C ,.c. 90.

[d] A.S.Nov.II, p. 266.

[e] G. C. 34.

[f] G. M. 55.

культовому акту. Но многочисленны случаи, где нет и тени корыстной предвзятости, где нет и культа, где легенда творит свободно, привлеченная одним таинственным обаянием старых гробниц. Конечно, эти легенды беззаконно проскользнули в трактат «О славе исповедников». Григорий должен был просеять с агиографической точки зрения огромную массу кладбищенских преданий, если случайно сохраненный у автора остаток их оказывается не таким уж ничтожным.

Когда речь идет о гробницах внутри базилик, легенда (или отражающий ее автор) чаще всего прикована к целым группам, или к парам, стоящим рядом или симметрично, одинаковым по величине и скульптурной обработке. Нечего говорить, что «паросский» мрамор и здесь играет видную роль [a].

В Эре [b] во время Григория можно было видеть в церкви три рядом стоящие гробницы. Одна из них вся выдавалась над поверхностью пола, другая отчасти была погружена в землю, третья ушла еще глубже. «Непрерывные чудеса», о которых здесь рассказывали, состояли в том, что эти гробницы, когда-то скрытые под каменным полом, разбили его и поднимались медленно, но постоянно, одна за другою. «Старое предание» [c] прибавляло, что здесь были погребены три пресвитера, «близкие по любви к Богу и братья на небесах».

В Буйаке [d] гробницы двух пресвитеров стоят у противоположных стен. Во время церковной службы можно слышать их голоса, сливающиеся с пением хора. Один подпевает левому хору, другой — правому. «Столь сладостно это пение, что слушающие его со вниманием приходят в умиление». Здесь «высокая святость» несомненна; здесь получают и частые милости.

Впрочем, не одни святые сохраняют дар голоса за гробом — «post sepulcra vivunt» [33]. Аббат Венанций в Туре слышал во время мессы голос из одной могилы. Когда пели молитву Гсподню, усопший повторил последние слова: «Libera nos a malo» [34]. Здесь заслуга уже — не говорить, а слышать. Но Венанций —могучий чу-

---

[a] Qui qualis quantusque fuerit iuxta saeculi dignitatem, sepulchrum eius hodie patefecit quod marmore Phario sculptum renitet [32]. G. C. c. 41.

[b] Vicus Juliensis, ныне Aire.

[c] Antiqua relatio. Gl. conf., c. 51.

[d] In vico Vodollacensi, Bouillac. Gl. conf., c. 46.

дотворец: он боролся с демонами и слышал пение ангелов. Однажды, придя к гробнице пресвитера Пассива, он узнал со слов самого покойника, какова его заслуга и небесная награда [a].

Два пресвитера почитаются и в Лиможе, где их считают спутниками Марциала, одного из апостолов Галлии. Они схоронены в его крипте, и гробницы их стоят у стен друг против друга. Рассказывают, что прежде они стояли рядом у стены, но так, что одна загораживала другую и препятствовала воздавать ей должный культ: расстилать покровы, зажигать свечи. Однажды утром, войдя в церковь, жители увидели их на тех местах, где они стояли во время Григория [b].

Чудесные и самопроизвольные перемещения гробниц вообще не редкость: особенно часты они в группе легенд, которую можно назвать: «о двух супругах» или «о двух возлюбленных». «Duo amantes» — так и назывались в Клермоне двое усопших, легенду о которых Григорий рассказал и в своей Historia Francorum, где относит их жизнь к IV веку [c]. Самое содержание этой легенды, исполненное подлинного и древнего христанского вдохновения, конечно, сложилось независимо от границ. Целомудренная любовь, или аскетический брак, столь же известен на Востоке, как и на Западе; он является не только легендой, но и отражением раннего христианского быта. Но это зерно легенды у Григория брошено на кладбищенскую почву, и мы уже не в состоянии видеть, вела ли она когда-нибудь независимое от гробницы существование. Чудесное в этом рассказе сводится к двум распространенным мотивам: загробная речь и перемещение гроба. Супруг провожает в могилу свою девственную жену и не может воздержаться от громкой молитвы: «Благодарю Тебя, Создатель, за то, что как удостоил Ты поручить мне ее, так и отдал я ее Тебе неоскверненной сладострастным прикосновением». А она, *улыбаясь*, говорит: «Помолчи, помолчи, человек Божий, не нужно разглашать нашу тайну, когда никто не спрашивает». После своей смерти Иньюриоз (в «Historia Francorum» Григорий дает его имя) погребен в той же базилике, и утром находит рядом их — ранее разъединенные — гробницы. Впоследствии Иньюриоз и Схоластика — клермонские святые; но уже при Григории чтят их: summo venerantur honore [35] [d].

---

[a] Greg. Tur. Vitae patrum, XVI, c. 2.

[b] G. C., c. 27.

[c] H. F. L. I., c. 47.

[d] G.C., c. 31.

Сэнтская легенда не знает ничего о своих duo sponsi, кроме того, что они происходили из рода св. Илария и умерли в одеждах крещения — «in albis positi». Но погребены они в одном большом саркофаге. Епископ Палладий хотел передвинуть на другое место их саркофаг, который заслонял проход и мешал починке стены. Однако усилия трехсот рабочих, обливающихся потом и с криком тянущих канаты и рычаги в течение целого дня, безуспешны. Наутро саркофаг уже стоит на новом месте. Кому приписать это чудо? Григорий говорит только о «силе Божией», но религиозное «подозрение» сквозит в заключительных словах: «...их имена никому не были открыты» [a].

В Отене также известна чета возлюбленных, погребенных в одной гробнице: еп. Ретиций и его жена, жившие в начале IV века, т. е. и для Григория во времена полуязыческой древности [b]. Легенда рассказывает о словах, с которыми принесенный к гробнице труп Ретиция обращается к праху своей супруги, открывая целомудрие их любви. «И когда он говорил это, дивным образом сотрясалась гробница, кости девы собираются в одно место», чтобы принять рядом тело супруга. Возможно, что легенда навеяна самым фактом погребения двух останков в одной гробнице [c].

В этом предположении утверждает нас дижонская легенда. Сенатор Иларий схоронен с женой в одном «огромном» саркофаге «из паросского мрамора». Оставшиеся после них сыновья мешали возникнуть преданию о девственной любви. Григорий может похвалить только их верность и чистоту. Но то, что о них рассказывали, удивительнее всего, что пишет Григорий о святых супругах. Жена и здесь опередила — на целый год — в смерти своего мужа. Но когда он наконец принесен к ее гробнице и крышка отвалена, она поднимается и обнимает правой рукой его шею. Никто не считает их еще святыми, но народ знает, «какова была чистота, страх Божий, какова взаимная любовь при жизни тех, которые так обнялись в гробнице» [d].

Мы далеко уже ушли от культа мучеников, от предполагаемых обретений святых тел. Не благоговейное преклонение перед мо-

---

[a] G. C. 59.

[b] Ср. о Симплиции, преемнике Ретиция: inter septem dies amplius quam mille homines sacri innovatione lavacri sunt renati [36]. G.C., c. 75.

[c] G. C., c. 74.

[d] G. C., c. 41.

щью святых героев, преодолевших человеческую природу, заставляет повторять эти простодушные рассказы. Одушевляющее их настроение более человечно и интимно: я охарактеризовал бы его кратко как связь с мертвыми. Мертвые не умирают, но «post sepulcra vivunt». С ними возможно общение, хотя не всегда и не для всякого. Мы уже видели, как общается с мертвыми подвижник Венанций. Святой Мартин может разбудить от вечного сна благочестивую Виталину. Между ними завязывается беседа. Святой приветствует покойную (dedit salutationem). Она просит его благословения. «Скажи, святая дева, удостоилась ли ты присутствия Господня?» – «Мешает мне одно дело, а оно казалось при жизни таким пустым. В пятницу, в день, когда пострадал Искупитель мира, вымыла я себе голову». Мартин молился за нее и вымолил ей блаженство: «Радуйся, Виталина, блаженная сестра, через три дня ты предстанешь перед божественным величеством». «После того дева являлась многим, по просьбам оказывала милости и сказала день, в который должно совершаться ее поминовение». И ее действительно чтят в Артоне 21 февраля [a]. Вот пример святой, о которой можно было бы сказать, что она вышла из чистилища, если бы эта легенда рассказывалась не в VI веке [b]. И из этой поучительной истории видно, как неопределенна грань, отделяющая святых от мертвых, да и грани-то никакой нет: развитие в святого, не законченное на земле, может завершаться за гробом. И в этом «освящении» молитвы живых могут оказаться весьма действенными: в особенности молитвы церкви или подвижника. Живые создают святого своими молитвами и делают его своим молитвенником.

Иногда добрые покойники далеки от святости, но кое в чем могут проявить не совсем обыкновенную мощь. Явление во сне – это уже признак известной заслуги. В Лионе скончался муж сенаторского рода, и жена в течение целого года молится за него, заказывая мессы, для которых всегда приносит «секстарий газского вина», «в память мужа, надеясь на Господне милосердие и веря, что усопший будет иметь покой в тот день, когда он вкусит приношение за душу его». На беду «негодный иподьякон», любитель

---

[a] Gl. C., c. 5; A. S. Febr. III, p. 245.

[b] Впрочем, учение о чистилище, хотя и не развитое, заключено уже в легендах Григория Турского.

хорошего вина, сильно разбавлял уксусом святую чашу. «И вот... явился к ней муж, говоря: "Увы, увы, любимая супруга, даром трудился я в мире, если теперь должен пить уксус в приношении"» [a].

Представление о мертвых, как причастниках заупокойной чаши, крепче всяких молитв и видений связывает церковь земную и небесную. Не *за* усопших, а *для* усопших совершается евхаристическая жертва. Это верование могло бы быть самым выразительным *символом* загробного общения, если бы *реальный* смысл его не возвращал нас к дохристианским идеям жертвенной тризны. Ищем заключение Григория: «Но и сие чудо, полагаю, совершилось не без заслуги доброго дела» (т. е. со стороны покойного). Не святой, но заслуживший возможность делать хотя маленькие чудеса: можно было бы сказать – блаженно усопший. Но блаженство его зависит от молитвенной и жертвенной помощи живых. Ведь не потому вздыхает он, что ему приходится пить кислый уксус, а, вероятно, потому, что уксус вредит действенности евхаристии. Жена право поступает, молясь за упокой его души, и он не считает ее молитвы излишними. Во всяком случае, он нашел свое место в книге «De gloria confessorum».

Мы чувствуем настоятельную потребность для оценки этих верований знать, чему учит церковь – т. е. классическая традиция ее богословской мысли IV – V веков – в этом интимном и жгучем вопросе индивидуальной религиозности: участи отшедших душ. К сожалению, классическая церковь оставляет нас без ответа. Вернее, она дает много ответов, колеблющихся между двумя системами: немедленного воздаяния и покоя в ожидании судного дня. Здесь не место исследовать развитие этих учений, которые примиряются только на рубеже VII века Григорием Великим. Древнее убеждение Тертуллиана, Лактанция, Иринея – nulli patet coelum terra adhuc salva [38] [b] – разделяется еще Амвросием, Златоустом, Августином. Но это покой не абсолютный: будущее блаженство и страдание бросают свой светлый или мрачный отблеск во тьму гробов. Верные души – по Кассиодору – in bonis [39], не в Боге и не на небесах; in pace, in bono, in luce, in refrigerio [40] – формулы, излюбленные римскими эпитафиями [c]. Редко встреча-

[a] Ut nunc acetum in oblationem delibem [37]. G. C., c. 64.

[b] TERTULLIANI. De anima, 55.

[c] Ср. C. M. KAUFMANN. Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des

ется «небо» в прозаических надписях, в сборнике Леблана для Галлии только два раза, vitam transplantavit caelo(s)[41] (№ 211) и demu(m) exultabat parad(iso)[42] (№ 199).

Но Киприан, Иероним, Григорий Нисский открывают уже небо для достойных душ. Мученики вошли в него давно и повлекли за собой весь сонм святых. Поэты в своих эпитафиях не считаются с традицией. Они любят рисовать небо, «coelum, polus», как жилище почившего, не жалея красок из мифологии древних. Однако и Паулин Ноланский не свободен от сомнений в эпитафии, слагаемой им Клару, сподвижнику Мартина Турского[a]:

Libera corporeo mens carcece gaudet in astris
Sancta sub aeternis altaribus ossa quiescunt...
Sive patrum sinibus recubas, Dominive sub ara
Conderis aut sacro pasceris in nemore,
Qualibet in regione poli situs aut paradisi
Clare, sub aeterna pace beatus agis,
Haec peccatorum bonus accipe vota rogantum
Ut sis Paulini Theresiaeque memor[b].

Что из того, что и Паулин не знает, какова блаженная участь Клара: это не мешает молиться ему или просить его молитв. Ибо, если связь молитв и таинств укрепляет членов церкви земной, она не расторгается телесной смертью. Напротив, смерть освобождает скованную мощь духа и делает молитву усопших более действенной. Вот почему, хотя и редко, мы встречаем и на галльской почве эпитафии с просьбой о молитвах – по типу: oro, ut ores[43]. Такова Амьенская надпись франкского времени: «Hildulfus ann IIII hic requiescit in pace ora pro nus»[44][c]. Такова и древняя грече-

Urchristentums, 1900.

[a] Corp. Ser. Eccl. Lat., t. 29, p. 281.

[b] Тела темницу расторгший, дух меж созвездий ликует,
Вечные здесь алтари святые кости покрыли...
В лоне ль отцов возлежишь, под престолом ли Господа Бога
Ты схоронен иль живешь, радуясь, в роще святой –
Все равно: в небесной стране иль в обители рая,
Клар, где бы ты ни обрел мир и блаженство навек,
Эти молитвы прими от грешников ты благосклонно,
Вместе с Терезой Павлин просим: помни о нас.

[c] Le Blant, Inscriptions, n. 677.

ская эпитафия, найденная в Отене (вероятно, 3 ст.) и кончающаяся словами: «σεο μνησεο Πεκτοριοιο» – помни о твоем Пектории [a].

Конечно, не все усопшие ожидают награды. Ад тоже ждет своих жертв. Но об этом охотно забывают. Правда, у Григория есть два рассказа о могилах грешников, и мы должны привести их, так как они свидетельствуют об особом, хотя и редком, направлении, которое принимает кладбищенская легенда. В Тулузе умер некий Антонин, «совершивший много преступлений». Ночью саркофаг его, поставленный в церкви, выбрасывается через окно на середину атрия с такой силой, что крышка его расколота [b].

Слышал Григорий и такой рассказ о случившемся в Галлии в старые годы (praeteritis annis). Похоронили женщину, которая, ведя лицемерно-праведную жизнь, скопила огромное богатство из утаенных и предназначенных для бедных подаяний. «Migrans inferno sepulta est» [45]. После ее смерти нашли преступное золото, и епископ приказал бросить его в гробницу. «И тотчас, как наступил ночной покой, слышатся звуки из гроба, плач и страшные вопли». Через три дня открывают гробницу и видят «золото, как в печи расплавленное, вливающееся в рот женщины с серным пламенем». Епископ молится о прекращении казни, и голосов уже больше не слышно [c]. Но эти случаи исключительны.

Выше мы видели, что Григорий не может не предполагать на старых кладбищах множества святых останков. Эта эпоха, вообще, не мучится совестью и не видит в человечестве «massam perditionis» [46]. Всякий может творить чудеса, по евангельскому слову о горе [d]: насколько же сильнее власть мертвых, «уснувших в Господе».

Эти краткие соображения помогут уяснить нам психологическую и религиозную возможность не совсем обычных культов, которые я назвал культами гробниц. Теперь, мне кажется, мы вправе раскрыть неопределенную формулу: *это не вырождающийся культ святых*, а культ мертвых, перерождающийся в культ святых. Мне думается, что здесь, в Галлии VI века, можно воочию

---

[a] Ibid, n. 4. Римские катакомбы дают особенно богатую жатву молитвенных обращений к мертвым, собранную у Delehaye, Les origines du culte des martyrs, p.p. 23–27.

[b] Gl. mart., c. 88.

[c] G. m., c. 105.

[d] V. P. III, prol.

наблюдать этот таинственный процесс, пережитый ранней церковью еще в эпоху гонений [a]. Поклонение мученикам (или на его основе поклонение святым) не зарождается с такою внутренней неизбежностью из предпосылок христианства, чтобы не требовать своего объяснения. Это большая и сложная проблема, над которой работают в настоящее время как последователи узенеровской школы, так и католические историки. Теория языческого Олимпа, продолжающего свою жизнь на христианском небе, была развита Узенером более блестяще, чем убедительно. Отдельные образы святых не поддаются без насилия сведению к формам античных божеств. Доказаны только заимствования легенды: переход отдельных мифических черт и мотивов, а главное — миф вторгается в легенду в сравнительно поздний период ее развития. Скромное поклонение могиле мученика иногда свободно от всякой легенды. Более убедительны аналогии из культа героев, которые напрашивались еще для современников Юлиана [47]. Однако теория происхождения христианского культа святых из древнего культа героев в собственном смысле слова, если бы она была развита серьезно, наталкивается на непреодолимые трудности.

Я не могу здесь останавливаться на этих вопросах; хочется указать только на государственный или по крайней мере городской характер героических культов, который шел слишком вразрез с космополитизмом христианских общин эпохи гонений. Наконец, именно для этой ранней эпохи христианской исключительности и эзотеризма представляется совершенно невероятным соблазн официальных культов язычества, сделавшийся таким неотразимым в IV веке, когда двери церкви широко открылись для неофитов.

Однако изучение культа героев вскрывает в его основе другой — более глубокий, человечески убедительный и близкий всякому индивидуальному сознанию — культ мертвых. Никогда не выдыхавшийся на протяжении всей истории античного мира, этот культ озаряется особым блеском на рубеже христианских столетий. Здесь вторично, как и на заре истории, сливается культ мертвых с культом героев. И платоническая философия и религии

---

[a] Позднее распространение христианства в Галлии, еще далеко не повсеместное в эпоху Григория Турского, и исключительное внимание этого писателя к народным культам могут оправдывать смелость построения, которое привлекает материал VI века для объяснения явления II и III веков. См. работу аббата Вакандара в Revue des Questions Historiques, t. 65, p. 424.

мистерий обещают усопшим блаженство и мощь. В императорскую эпоху мертвые все Di Manes θεοὶ καταχθόνιοι (ранее они назывались di parentes[48]), как можно читать почти на каждом погребальном камне. Резец каменщика любит изображать почившего в прославленном «героизированном» облике, в сверхчеловеческом величии, участником «небесного пиршества»[a]. Ему приносят и жертвы, и молитвы. Его могила – heroon[49]. В письме, приписанном Непотом Корнелии, матери Гракхов, она завещает свою волю: «ubi mortua ero, parentabis mihi, et invocas deum parentem»[50 b].

Трудно не видеть «аналогии принципов», по выражению болландиста Delehaye, между этими алтарями, посвященными D.M.[51], и скромными надписями из катакомб:

> Vincentia in Christo petas pro Phoebe et pro virginio eius,
> ... roges pro nobis, quia scimus te in Christo...
> ... pete pro parentes tuos Matronata Matrona.
> ΣΕΜΝΗ ΩΡΑ ΠΡΩ ΤΟΥΩΣ
> Attice spiritus tu(u)s in bonu ora pro parentibus tuis,
> tu pe(te), tu pe(te) pro eos[52 c].

Как из этого личного или семейного культа вырастает героический культ мученика, сначала местный, потом вселенский – это выяснено в работах Lucius'a[d] и особенно Delehaye. При всем радикальном неприятии христианством «языческого» мира здесь оно стояло с ним на общей религиозной почве... И в опасный момент перелома, при соприкосновении с поверхностно христианизированными массами, церковь видит в своей ограде и языческие формы, связанные с этими родными для неофитов религиозными представлениями. Эльвирский собор еще в конце III века вооружается против обычая зажигать свечи на могилах – знакомого нам в Галлии VI века: cereos per diem in coemeterio non in-

---

[a] Ср. KAUFMANN, «Jensietshoffnungen», «Die sepulcralen Jensietsdenkmaler». Для Галлии богатый материал в корпусе Espéreandieux: «Recueil général des bas-reliefs de la Gaule Romaine».

[b] Fragm. XII. Corn Nepos, ed Halm, p. 123. – Цит. у DELEHAYE, p. 12. Для греческого культа ср. DIETERICH. Nekyia, p. 88 –89, p. 59 not.

[c] DELEHAYE, p. 123 – 124.

[d] LUCIUS. Die Anfänge des Heiligenkultes, 1904.

cendi, inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt[53] (c. 34)[a]. В конце IV века церковь почти повсеместно борется против поминальных тризн, сопровождавшихся разгулом на кладбищах[b]. И как раз на рубеже V века мы видим в разных концах христианского мира стихийное движение, грозящее затопить уже сложившийся культ мучеников в культе безвестных гробниц. Из постановлений африканского собора мы видим, что дороги и поля покрываются алтарями или часовнями в честь мнимых мучеников: Item placuit, ut altaria, quae passim per agros et per vias tanquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae sanctorum conditae probantur, ab episcopis, qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, evertantur[54][c]. Бл. Августину приходится отражать нападки манихея (Фауста) — «defunctorum umbras vino placatis et dapibus»[55][d], и отвечать на упрек философа[e]: «...католические христиане не поклоняются мертвым». И почти в эти же годы в Египте Шенуте, основатель коптской церкви, ведет упорную борьбу с паганизацией культа. Разрушаются храмы, коптские массы, вдохновленные своим вождем, не останавливаются перед насилиями над язычниками. И в то же время «...каждую кость, найденную в земле, выдавали за останки мучеников и, где только можно было, воздвигали над ней часовню». Еще продолжают бальзамировать мертвых. И здесь, как в Африке, праздники мучеников превращаются в оргии, а в храмах их предаются разврату или проводят ночи, чтобы удостоиться видений[f]. Шенуте не находит достаточно резких слов, бичуя эти суеверия. «Разве в гробы никого не клали, кроме мучеников?» И он рассказывает, как ему удалось установить, что кость, которую выдавали за останки мученика, оказалась костью собаки[g].

---

[a] Duchesne, «Le Concile d'Elvire» в Mélanges Renier, 1887, p. 163 (Lucius, 28, n. 1).

[b] Augustinus. Ep. 22, De moribus Eclesiae cath. c.34. Confessiones VI, c. 2, Иоанн Златоуст, слово 17.

[c] Mansi, Concilia IV, p. 499. c. L.

[d] Contra Faustum XX, c. 4.

[e] Максима (Ep. XVI и XVII).

[f] I Leitpoldt, Schenute von Aripe в «Texte u. Untersuchungen» Harnack'a. B. 25, p. 31.

[g] Ibid., 183 –184.

Монах-обличитель готовногда принципиально отрицать культ святых, являющийся в таком языческом сопровождении. Отвлечемся от возмущающих его картин соблазна. За ними останется неумирающий и древний, как само человечество, культ мертвых, приспособляющийся ко всяким религиозным системам.

Для Галлии начала V века мы имеем свидетельство о святом Мартине как разрушителе ложных культов, связанных с гробницами. Он нашел в окрестностях Тура часовню, построенную еще прежними епископами над гробницей, почитавшейся за святую [a]. Его недоверие не останавливается перед этой церковной санкцией [b]. Он вызывает тень погребенного, которая сознается ему в своих злодействах. Мнимый святой оказывается казненным разбойником [c].

Мы должны предполагать, что этот культ гробниц переживает V век, не останавливая внимания современников, так как мы имеем возможность проследить его на протяжении всего VI века [d].

Чтобы вполне оценить его значение, необходимо вспомнить о том, в какой культурно-религиозной среде он развивается. Ф. де Куланж оспаривал живучесть паганизма в меровингской Галлии. Но после исследования Вакандара [e] в ней нельзя более сомневаться. Жития святых полны свидетельствами язычества, каноны соборов – формальны. Григорий Турский рассказывает, со слов очевидца, о статуе Дианы в Трирском диоцезе (у Ивуа), которой поклоняются крестьяне [f], и изображает одного христианина совершающим при жизни еп. Ницетия Трирского (ум. после 564) путе-

[a] Erat haud longe ab oppido proximus monasterio locus quem falsa hominum opinio, velut consepultis ibi martyribus consecraverat; nam et altare ib a superioribus episcopis constitutum habebatur» [56]. Sulpicius Severus, Vita Martini, c. XI.

[b] «Sed Martinus non temere adhibens incertis fidem... Nec derogans religioni, quia incertus erat, nec auctoritatem suam vulgo accomodans, ne superstitio convalesceret» [57]... (ibidem).

[c] «Umbram sordidam trucem latronem se fuisse ob scelera percussum vulgi errore celebratum» [58] (ibidem).

[d] Для V века мы видели культ гробницы Амаранды. Чрезвычайно интересная история Revelatio S.Corcodemi, вошедшая в состав V.S.German Antosiodorensis, к сожалению, не может быть точно датирована. A.S. Iali 31, § 17 – 37. Ср. § 64. Levison в «Neues Archiv». B. 29.

[e] R. Q. H. 65, p. 424.

[f] Hist. Fr. I. VIII, c. 15.

шествие в Италию на корабле, полном язычников [a]. С какою легкостью и жадностью эти язычники воспринимают культ святых, еще не обратившись в христианство, показывает этот же самый рассказ Григория. Во время бури, когда одни взывали к Юпитеру, другие к Меркурию, Минерве или Венере, христианин советует им призвать святого «Ницетия» (или Никиту), еп. Трирского. И их голоса сливаются в единодушном крике: «Deus Niceti, eripe nos» [60].

Быть может, еще важнее, чем явный и преследуемый паганизм — те «пагании», остатки языческой обрядности и магии, против которых вооружаются соборы и эдикты королей, проповеди св. Цезария и Элигия. Я здесь напомню только об одном культовом акте, окрашенном паганизмом, который стоит в самой тесной связи с почитанием гробниц. Цезарий Арелатский говорит о тризнах или поминках, которые совершаются в день праздника «престола ап. Петра» — Natale Petri de cathedra. «Я удивляюсь, —говорит он, —что в этот день, под влиянием гибельного языческого заблуждения, христиане, чтобы не сказать — неверные, приносят кушанья и вина на могилы покойных» [b]. И Турский собор 567 года вторит проповеднику: «Некоторые в праздник престола ап. Петра приносят кушанья (intrita) мертвым и, вернувшись после мессы домой, впадают в заблуждение язычников и после Тела Господня принимают пищу, посвященную демону» [c].

Праздник престола ап. Петра установлен церковью на 22 февраля. В этот день римлянами справлялись поминки по усопшим (Caristia или cara cognatio). Весь февраль считался некогда посвященным подземным богам. 13 — 21 февраля были «родительские дни» (dies parentales). Живые украшали венками могилы умерших и приносили им жертвы. 21 февраля был праздничный день — feralia, день государственного культа усопших. 22 февраля — Caristia — день частного поминовения и культа семейных могил. Замечательно, что не фералия, а именно каристия, т. е. частный, не государственный культ, пережила надолго падение официального язычества.

---

[a] «Solus eram inter illam rusticorum multitudinem christianus» [59]. V. patrum XVII. c. 5.

[b] MIGNE, P.L.; 39, col. 101.

[c] Can. XXIII (XXII). M.G. Concilia aevi Merov, p. 133.

Что удивительного, если культ мертвых, вытесняемый в его древних формах, направился по иному пути, указанному новой религией? Религиозное благоговение, окружающее гробницы, подозревает в них святых, сменивших старых богов. Церковь, боровшаяся с этой «травестией» в IV и V веках, увлекается потоком народной веры. В Галлии VI века мы отчетливо наблюдаем ее колебания, борьбу и, наконец, решительный поворот на новый путь.

Вместе с тем в Галлии мы наблюдаем некоторые особенности в культе мертвых, которые указывают не на римское или не только римское его прошлое. Бертран в приложении к своей книге «La religion des Gaulois» (1897) указал пережитки кельтских обрядностей и верований в раннее средневековье. Я извлекаю оттуда одну группу обрядов, которая приводит нас к тому же культу гробниц.

Известно, какую роль играет священный камень (дольмен, менгир) в кельтской обрядности. Соборы и указы раннего средневековья говорят о живом еще культе. Арльский собор 452 г. обличает епископа, который допускает, чтобы «неверные» зажигали факелы или почитали деревья, источники и «камни». Проповедь, приписанная св. Элигию (VII в.), увещевает: «Не носите факелов в храмы идолов, к камням, источникам, деревьям или на перекрестки и не давайте обетов перед ними». Нантский собор (VII в.) напоминает, что в диких и лесных местах народ воздает поклонение камням: им приносят дары по обету. И, наконец, Карл Великий (Ахенский капитулярий 816 г.) запрещает все эти суеверия: «Безумцы зажигают свечи у деревьев, камней и источников».

Свечи, зажигаемые у камней в глухих и лесных местах, нам знакомы. Только камни стали гробницами, скрытыми inter spinas et vepres[61], а живущая в них сила – мощью святых.

Впрочем, таково было их исконное значение. В мегалитических сооружениях древней Европы современное исследование видит памятники культа мертвых. Камни – гробницы или жилища духов – направляют религиозное внимание к саркофагам. Не одной внешней формой саркофаг напоминает о дольмене, но и своим религиозным значением. Однако подобно тому как духи мертвых становятся духами природными в первоначальном анимизме, так и камень-гробница, оплетенный терновником в лесу или пустыне, приобретает стихийный смысл. Вот почему культ камня может сливаться с почитанием рощ и источников. Сам камень, не только погребенный под ним дух, становится священ-

ным, и мы можем говорить не только о культе мертвых, но и о культе гробниц. Во всяком случае, это название намекает на некоторый натуралистический оттенок в культе мертвых.

Та группа одиноких деревенских гробниц, с которой я начал свое изложение, обнаруживает, таким образом, ясное сродство с пережитками кельтского (точнее, исконно древнего) галльского паганизма. В городе, где мы скорее ожидаем встретить переживания галло-римского паганизма, выступает отчетливее культ мертвых, легенда о мертвых, общение с мертвыми. Так подтверждается старая истина, что наиболее глубокие и примитивные пласты религиозных верований оказываются и наиболее стойкими. В общем крушении античного политеизма спасены и прочно срастаются с элементами новой религиозности боги подземные (Θεοὶ καταχθόνιοι).

Какова была дальнейшая судьба изучаемого нами культа? Разумеется, вопрос может быть поставлен не о культе святых и не о кладбищенской легенде, т.е. не о самых высших и самых низших элементах этого культа: они живут и поныне. Вопрос можно поставить о том своеобразном явлении, которое является связующим эти две области: о почитании безымянных святых, приуроченном к древним гробницам. Это переходный момент от народного культа к церковной канонизации; переходный момент и в создаваемой биографии святого. Когда церковь закрыла доступ к алтарям этим неведомым избранникам народной веры? Григорий Турский вскрыл непринужденным и личным пером расцвет этого культа в VI веке. Продолжается ли он в последующих столетиях, от которых мы не имеем таких свидетельств? Мы этого не знаем. Можно только догадываться, что да. По крайней мере, каролингский ренессанс застает этот культ еще живым, чтобы нанести ему смертельный удар. Уже один из первых реформационных соборов Бонифация в 743 году среди запрещаемых паганий упоминает «profana sacrificia mortuorum»[62][a]. В Indiculus superstionum[63], которым сопровождаются в рукописи деяния этого собора, культ мертвых является в оболочке культа святых: de eo, quid sibi sanctos fingunt quos libet mortuos[64] (c. 25). Более ясные указания – не на культ мертвых, а культ неизвестных святых, –дает Франкфуртский собор 794 г. «Да не почитаются и не призываются новые

---

[a] Conc. Liptinense, c. V.

святые, да не воздвигаются по *дорогам* их часовни (memoriae); но те только должны почитаться в церкви, которые избраны достоверностью мученичества и заслугою жизни» [a]. Ахенский собор 789 г. считает нужным возобновить известное нам постановление африканского собора: «Да не чтятся ложные имена мучеников и сомнительные часовни (incertae memoriae) святых» [b]. Капитулярий 801 г. предполагает продолжающимся процесс обретения новых угодников, и замечательно, что запрет его не отличается такой категоричностью: допущение новых культов обусловлено согласием церковной власти: «О церквах или святых недавно без разрешения обретенных, если епископ не одобрит, да не почитаются» [c]. Однако век каролингского «просвещения», по-видимому, положил конец если не народному почитанию, то церковной рецепции безымянных культов. По крайней мере, после IX века мы уже не слышали о нем как о массовом явлении. Отдельные случаи всегда возможны. Еще в XVII столетии Мабильон рассказывает об имевшем место в современной ему Франции возникновении культа неизвестных святых [d]. Но подавленный каролингской церковью культ никогда уже не мог воскреснуть.

Можно догадываться, что не одно «просвещение» его убило. Последующие столетия (особенно X и XI) уничтожили одну из его основных предпосылок: религиозный оптимизм. Участь усопших начинает представляться далеко не столь блаженной, как для людей VI века. Спасение становится проблематичным, и ад мучит воображение. Умершие нуждаются в непрестанных молитвах живых. Молиться им представляется почти невозможным. Только герои аскезы поднимаются над человеческой судьбой. Кладбищенская легенда приобретает мрачный характер, и усердный собиратель легенд, Цезарий Гейстербахский, мало может рассказать о «славе» и очень много о «муках» в последней главе своих диалогов, озаглавленной им «De praemio mortuorum» [65].

---

[a] Conc. Francof. c. 42.

[b] Conc. Aquisgr. c. 42.

[c] Таково же постановление Диденгофского капит. (805 –806 г.) с. 17.

[d] MABILLON. De cultu sanctorum ignotorum.

«Historische Zeitschrift»

Bd. 128 (1923), Hefte 1 – 3

Быть может, это впечатление случайно, но материал последнего тома «H. Z.» в гораздо большей мере, чем предыдущих, по-видимому, говорит о тяжелых отголосках сегодняшнего дня. Читатель уловит в большинстве статей настроение критического раздумья, оглядки, столь далекой от вызывающего самоутверждения национального пути. Интересует по-прежнему всего сильнее ближайшее прошлое. Г. Глокнер дает живой образ эстетика-гегельянца Ф. Т. Фишера «как этико-политической личности». Этот образ может быть, до известной степени, репрезентативным для развития германской интеллигенции от отвлеченного гуманизма, через бурю 1848 г. (демократ Фишер сидел во Франкфуртском парламенте), к нелегкому примирению с Пруссией во имя национальной идеи. У нас в России склонны поверхностно-полемически относиться к этой эволюции. Статья Глокнера показывает тяжелую борьбу совести и историческую неотразимость пути немецкого гуманизма. Э. Роттакер характеризует историческую школу «Савиньи, Гримм, Ранке» в их родстве и своеобразии, особенно последнего. Проблема происхождения германской историографии (романтики, Гегель) в последнее время живо дискутируется (новая книга Трельча «Der Historismus und seine Probleme», 1922). Более актуальна статья Штейнакера «Австро-Венгрия и Восточная Европа». Автор хочет подойти к Австрии не с немецкой, а с «восточноевропейской» точки зрения. Анализ исторической судьбы западного славянства и мадьярства приводит его к положительной оценке австрийской идеи, вне которой народы Восточной Европы нежизнеспособны. Здесь проблема для будущей Германии и России, разрешение которой автор видит в национальной автономии меньшинств в рамках сильного государства.

Русского читателя заинтересует небольшая статья Г. Ульмана «Трения в Бисмарковской системе договоров в конце 1887 г.».

Это — трения с Австрией, которая пыталась придать австро-германскому союзу наступательное острие против России. Бисмарк отклоняет это, верный своей системе «перестраховок» (соглашение с Россией). — Средневековью посвящены две работы: В. Ленель. «Констанцский мир 1183 г. и итальянская политика Фридриха I», строго фактическое исследование, вносящее коррективы к господствующему (со времен Фикера) взгляду о дипломатической победе императора, и А. Гессель. «Одон Клюнийский и проблема французской культуры в раннее средневековье». Для научной объективности автора показательно безоговорочное признание приоритета Франции в средниевека и интерес к объяснению этой проблемы. Впрочем, индивидуальная биография клюнийского реформатора проливает не много света на общую проблему, и в остальном работа редко покидает почву общих мест.

В отделе рецензий обращает внимание книга Макса Эберта «Südrussland im Altertum» (436 р., 1921 г.) — предысторические главы ценнее греческих; сборник статей K. Holl'a: Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd.I: Luther (строгий Белов дает ему почти восторженную оценку) и — вероятно, последние строки, вышедшие из-под пера Трёльча, — его отзыв о втором томе Шпенглера. Отзыв суровый, но метко схватывающий линии Шпенглеровской философии. Некролог, в числе других имен, сообщает о тяжелых потерях: А. Вермингхофа (историка-юриста, главным образом церковного права) и Э. Трёльча, скончавшихся в 1923 г.

Абеляр

В НАШЕ ВРЕМЯ уже померкло обаяние Ренессанса и все отчетливее начинают обозначаться средневековые корни европейской культуры. Все яснее мы понимаем единство этой великолепной культуры, хотя и прорезанной линиями глубоких духовных и социальных революций. В создании этого, еще не имеющего имени, единства, быть может, главный труд и подвиг выпал на долю XII христианского столетия. Для средневековья оно центрально. Если не отрывать от него последнего поколения XI и первого поколения XIII века, то в эти полтораста лет создано все самое оригинальное и сильное в культуре средневековой. XI век – время начатков, первой кристаллизации хаотических сил; XIII – время итогов, окончательного синтеза, но и охлаждения, некоторого разочарования в идеалах, понижения активности. В XII веке действуют все те силы, которые своей борьбой определят судьбы нового времени, и многие из тех сил, которые ныне угасли. Амплитуда колебаний той эпохи, созданная напряженностью внутренних противоречий, не меньше, а вернее, больше нашего времени, но, в отличие от него, еще не утрачено органическое единство, создающее свой монументальный стиль.

Двенадцатый век – это золотой век рыцарства: крестовые походы заполняют его своими движениями и одушевляют героической эпопеей Chansons de gestes[1]. Но уже монархия – во Франции – делает первые успехи на пути к национальному единству. Но в городах молодая буржуазия строит свое хозяйство, свои цехи, свое самоуправление, явно перетягивая в город центр социальной жизни, к богатым рынкам, к новым соборам и к будущим университетам. Окрепшие торговые и культурные связи с Востоком необычайно расширяют географический и культурный кругозор. Еще сложнее то, что происходит в творчестве духа. Достигшее зрелости романское искусство начинает свой перелом в

готику. Народные языки всюду пробуждаются к литературной жизни. Новая лирическая поэзия, родившаяся в Ю[жной] Франции (трубадуры) в конце прошлого века, постепенно завоевывает Север, неся с собою совершенно новое жизнеощущение и новую оценку любви. Но рядом с нею звучит объединяющая весь Западный мир торжественная латынь, не только в храмах и в школах, но и в обиходе «интеллигенции». Латынь очищается и утончается на изучении древних образцов. Некоторые филологи считают возможным говорить о «возрождении» XII века именно в смысле возрождения классического стиля. Поэму «Лигурина» о Фридрихе Барбароссе[2] долго считали подделкой гуманиста за ее классический язык. В XIII веке пишут уже небрежней, проще, «вульгарней». Начитанность Иоанна Солсберийского[3] в древних авторах немногим уступает эрудиции Кватроченто. Аскетическая идея не утратила своей власти над умами. Создаются новые монашеские ордена, реформируются старые. Но «клирик» теперь влечется не только в аскетические центры, но и в новые школы ради чистого знания. Ломают головы над проблемами логики и метафизики, не связывая их непременно с вопросами спасения.

Еще глубже к истокам религии — и противоречия все углубляются. Бурная реформа Гильдебранда[4], революционизировавшая Церковь, не прошла бесследно. Стремятся к возрождению и очищению Церкви, бичуя ее упадок, пороки ее иерархии. Вместе с Арнольдом Брешианским[5] это аскетически-общественное движение отрывается от Церкви в сектантство. Страшнее ересь катаров (манихеев, альбигойцев)[6], разрушающая христианство принципиальным дуализмом. Это — церковь против Церкви, вера против веры. Но, конечно, власть православной идеи не поколеблена[7]. Ею живет все самое глубокое и культурное в христианстве. XII век видит рождение и теоретическое обоснование (в школах Бернарда Клервоского и викторианцев[8]) католической мистики. Помимо мистики, т. е. платонизирующего христианства, совершается воскрешение образа Иисуса, который отныне ставится в центре религиозной жизни. Это означает евангелизацию и гуманизацию христианства, предвещая через столетия — за ассизским бедняком[9] — гуманизм и евангелизм нового времени. Мистицизм и евангелизм часто сливаются в одном сознании (св. Бернард), но они трудно примиряются с рационализмом. Расцвет научной философии выдвигает проблему оправдания откровения разумом. Дух

впервые сознает свою логическую мощь и ставит себе цель: все понять, не уступить вере ни одной из ее тайн. Ничего не отрицают, но чересчур много понимают. Отсюда трагические конфликты с наивной или мистической верой. XIII век в своих «суммах» примирил или сгладил эти противоречия. В XII веке они жгучи — так же, как для нашего времени. Абеляр был их жертвой, и это дает ему право на наше внимание.

Абеляр воплотил в своей мысли и жизни только одну идею своего богатого века: ее чаще всего называют рационализмом или «просвещением». Мы знаем теперь, что рационализм его не был ни столь принципиальным, ни столь последовательным, как представлялось его противникам. Но Абеляр боролся всю свою жизнь за дело разума, терпел в этой борьбе жестокие поражения и, изменяя своей идее, все же погиб за нее. Это сделало его мучеником «просвещения» — одним из первых в христианском человечестве. Это же обстоятельство вовлекло и продолжает вовлекать его память в круг непрекращающихся схваток между рационализмом и верой. Все еще не кончена «борьба за тело героя». Все еще есть страстные поклонники и хулители Абеляра. Кажется невозможным платить дань уважения Бернарду Клервоскому, оставаясь справедливым к его противнику. Я не хочу сказать, что мы не имеем до сих пор объективной оценки Абеляра. Еще в сороковых годах Ремюза написал свою обстоятельную, беспристрастную книгу об Абеляре, ценную главным образом в своей биографической части. В восьмидесятых годах Дейч столь же обстоятельно изучил теологию Абеляра, указав точные границы его «рационализма». Но популярная литература не хочет отказаться от своего права на пристрастие; мы все еще видим в Абеляре и Бернарде почти наших современников и не хотим признать правды каждого из них.

Абеляру суждено было стать жертвой популяризации. О нем написано больше романов (и драм), чем научных исследований. Конечно, не борьба философа с церковниками привлекала внимание беллетристов, а романический интерес, связанный с его биографией. Абеляр был первый средневековый человек, рассказавший не в лирической песне о своей любви. Да и едва ли не он первый в средние века оставил автобиографию. Трагическая любовь Абеляра и Элоизы, оживленная Руссо (в его «Новой Элоизе»), до сих пор, особенно во Франции, является предметом настоящего культа. Но и по существу личность Абеляра представляется нам

интереснее его «дела». Его философская работа отрывочна, незакончена, неясна в своих очертаниях. Его литературное наследство едва ли может объяснить то огромное впечатление, которое его личность производила на современников. Ему удалось приковать к себе страстную любовь и страстную ненависть. Его эгоцентричность поражает в письмах, в автобиографии. Самосознание Абеляра должно привлечь внимание историка, который задумывается над генезисом Ренессанса. Если не отказаться от мысли видеть в Ренессансе прежде всего возрождение личности (как бы многозначно ни было это слово), то историк не может пройти мимо этого катастрофического взрыва личного самосознания в самой глубине средневековья.

И в нашем кратком очерке личность Абеляра займет главное место.

1. Судьба

Вероятный год рождения Абеляра — 1079-й. Его родина — французская Бретань. В трех лье к востоку от Нанта, в местечке Палле, и теперь показывают развалины замка, принадлежавшего предкам Абеляра. Его христианское имя было Петр. Он называл себя Palatinus, по имени родного замка; его школьное и ученое прозвание Abaelardus (или Abailardus) допускает различные объяснения.

Было бы соблазнительно искать в кельтской родине и ее традициях ключ к характеру Абеляра: его впечатлительности, живости воображения, смелости, соединенной с недостаточной стойкостью. Сам Абеляр вскользь бросает такое предположение. Однако нельзя забывать, что будущий философ родился на самом востоке провинции и что он не знал бретонского языка. Всякий локальный патриотизм был ему как нельзя более чужд. Он дает своим землякам самую нелестную характеристику и производит их имя от bruti (тупые). Люди XII века отметили двойственный образ Бретани. Эта довольно дикая и богатая смутами страна создает острую умом и художественно одаренную интеллигенцию (характеристика Оттона Фрейзингского). Дом Абеляра был одним

из маленьких культурных очагов. Рыцарь Беренгарий – Беранже, его отец, сам получил некоторое образование и стремился дать его своим сыновьям, прежде чем приучить их к оружию. Впоследствии он, вместе с женой своей, принял монашеский постриг. Конечно, путь от замка к монастырю был недалек, как показывает вся история клюнийского и цистерцианского орденов[10]. Но редко можно встретить такую бескорыстную любовь к культуре, как в семье Беранже, особенно среди воинственной и дикой бретонской знати.

Мы не знаем, получил ли маленький Петр воинское воспитание и можно ли видеть в его страсти к философским диспутам перерождение воинственных вкусов. Во всяком случае, рыцарскими добродетелями он не отличался. Ему было 17 лет во время сборов в первый крестовый поход, в который с таким энтузиазмом стремилась французская знать. Ее религиозно-военное одушевление осталось, по-видимому, совершенно чуждым Абеляру. Современник этого огромного движения, он не находит повода упомянуть о нем. Другое влечет его. «Пышность воинской славы с наследством и правами старшинства передавши братьям, я отрекся совершенно от службы Марсу, чтобы быть воспитанным на лоне Минервы... трофеям войны я предпочел сражения диспутов...»

Маленький Петр променял меч не на молитвенник, как святой Бернард, а на учебник логики. Это было знамение времени. К концу XI века диалектика, т. е. логика, перестала быть только частью тривия, подготовлявшего к занятиям теологией, и постепенно приобретает самоцельный характер. Уже логические споры начинают волновать Запад. Абеляр был одним из первых, кто всецело отдался им.

Судьба послала ему выдающегося учителя. Абеляр учился диалектике у Росцеллина, главы школы номиналистов[11], в Локменахе (в Бретани). Как долго продолжалось это ученье, мы не знаем. «С детских лет до юности», по словам учителя, – краткое время, если верить Абеляру, который, став противником Росцеллина, даже не упоминает его имени в истории своей жизни. В ней он, минуя годы своего прямого ученичества, изображает себя странствующим «перипатетиком», диспутирующим в различных провинциях, где только процветало искусство.

Его влечет Париж, уже тогда крупный научный центр, хотя только Абеляру суждено было утвердить мировое значение этого го-

рода. На рубеже нового столетия (хронология жизни Абеляра не очень определенна) юный философ появляется в школе собора Парижской Богоматери, которой руководил тогда Гильом из Шампо. Воспоминания Абеляра воскрешают перед нами яркую картину «академического» Парижа задолго до образования университета. Еще нет организации «схоларов», еще право преподавания — licentia docendi — зависит от разных духовных лиц — аббатов, а прежде всего архидиакона, как представителя епископа. Но фактически преподавание уже свободно. На земле разных духовных учреждений создаются школы вольными магистрами (учителями). Студенческая толпа — клирики, собравшиеся из разных стран, — бродят из школы в школу, пока не находят себе учителя по вкусу, образуют партии, кружки, шумно поддерживающие свое научное направление. Две черты уже с этой поры характеризуют средневековую научную жизнь. Во-первых, отсутствие резкой грани между профессором и студентом — можно учить и учиться одновременно, возвращаясь с кафедры за скамью для углубления своих знаний. Во-вторых, соединение начал авторитета и свободного исследования в методе преподавания, где чтение («лекция») текстов, комментарий учителя, записываемые аудиторией, чередуется со свободными дискуссиями, где всякий юный «Давид» может испробовать свои силы против «Голиафа». На нашу мерку, эти нравы грешат скорее избытком вольности, чем связанности.

Абеляр был моложе других в соборной школе Гильома. Это не мешало ему вступать в диспуты с учителем. Гильом де Шампо был главой «реалистической» школы в диалектике, следовательно, противником номиналистов. Абеляру было нетрудно вспомнить некоторые аргументы Росцеллина; иногда, как ему казалось, он одерживал верх в спорах. Это вооружило против него как учителя, так и товарищей, и, по его словам, было «началом его бедствий». Юноша (ему должно было быть немногим больше 20 лет) считает себя достаточно зрелым, чтобы стать во главе школы и, несмотря на сопротивление учителя, с помощью знатных покровителей действительно открывает школу в Мелене, королевской резиденции, милях в восьми от Парижа. Успех окрыляет его и заставляет перенести школу в Корбейль, поближе к столице. Ему кажется, что он уже «затмил славу своего учителя».

На этот раз судьба развела противников после первой схватки. Абеляр, расстроивший свое здоровье, должен был вернуться на

родину и пользоваться в течение нескольких лет вынужденным отдыхом. Эти возвращения в Бретань три раза прорезывают бурные академические годы Абеляра, в моменты кризисов. У него есть убежище, где он может залечить свои раны. Его учитель и противник также пережил некоторый духовный перелом. Он вступил в орден «уставных каноников» [12], т. е. принял почти монашеские обеты. Некоторые из современников превозносят этот акт как религиозное обращение; для Абеляра это только карьерный шаг, давший Гильому со временем шалонское епископство. Это было в 1108 — 1109 годах, первая более или менее точная дата истории Абеляра. Каковы бы ни были мотивы Гильома, он отказался от личного преподавания в соборной школе, хотя и сохранил управление ею. За Сеной он устроил себе обитель, которой суждено было приобрести громкую славу в летописях философии. Это Сен-Виктор, школа мистического реализма, выросшая на почве, возделанной Гильомом [13]. Действительно, философ сделал из монастыря свою школу.

По возвращении Абеляра в Париж начинается многолетняя и мелочная борьба его с Гильомом за кафедру в соборной школе — темные страницы, которые легко могут найти свои аналогии в нравах современных факультетов. Не будем останавливаться на этих печальных подробностях. Абеляр возлагает на противника тяжесть обвинений в зависти и личных мотивах. Конечно, у Гильома могли быть и другие основания, чтобы отстоять «академический центр» Парижа от того, что ему должно было представляться философской — пока только философской — ересью. Внешнее положение Абеляра в этой борьбе беспрерывно меняется. Сначала мы с удивлением видим его снова в аудитории своего старого учителя, где он слушает риторику и старается своими аргументами разбить враждебную доктрину. На короткое время ему удается овладеть соборной школой, откуда, однако же, его заставляет удалиться Гильом. То Абеляр снова в Мелене, то, вернувшись в Париж, «располагает свой лагерь» на горе св. Женевьевы, на территории старого аббатства, чтобы отсюда «вести осаду» соборной школы. «Военная» ситуация такова. В Париже создались три школьных центра. Официально первенствующий из них — собор — находится в зависимости от св. Виктора и занимается ничтожными (по словам Абеляра) приверженцами Гильома. Настоящая борьба идет между св. Виктором и св. Женевьевой. Оба эти мона-

стыря лежат на левом берегу Сены. Холм св. Женевьевы в XII веке был еще покрыт садами, принадлежащими монастырю, и Абеляр, привлекший сюда многочисленных учеников, положил начало будущего «латинского квартала».

Абеляр много говорит об одержанных им победах. Мы не имеем оснований сомневаться в них, тем более что он указывает на два действительно крупных своих успеха. Ему удалось своими возражениями заставить Гильома изменить его учение об «универсалиях», т. е. общих понятиях, вокруг которых вращался тогда философский спор. Последствия этого теоретического успеха дали Абеляру еще более важную практическую победу. Перемена воззрений Гильома была понята как признак слабости (характерная черта схоластического милитаризма!), и Абеляр увеличил круг своих приверженцев за счет недавних врагов. Лицо, стоявшее тогда во главе соборной школы, добровольно уступило свою кафедру Абеляру, которому, впрочем, не удалось надолго удержать ее.

Мы оставляем до другого места изложение философской позиции Абеляра. Сейчас укажем только, что Абеляр не являлся и сторонником Росцеллина. Один, правда, не очень солидный источник говорит, что ему приходилось в эту пору выдерживать диспуты и со сторонниками номинализма. Вероятно, уже в то время Абеляр шел своим путем, средним между двумя направлениями. Это не значит, что он выступал примирителем, — он предпочитал бороться на два фронта.

Борьба Абеляра и Гильома вторично была прервана отъездом двух противников (не знаем, одновременно ли): Гильома — в Шалон, где он был избран епископом в 1113 г., Абеляра — в Бретань, куда призывали его семейные дела. Его родители решили постричься, и мать приглашала его для последних распоряжений. Вернувшись, он не застал Гильома в Париже, но не остался и сам в этом городе, открывавшем теперь свободные пути его карьере. Перед ним встала другая цель. Славный магистр, которому было уже около 35 лет, решается снова сесть за студенческую скамью у ног профессора, на этот раз чтобы изучать теологию. До сих пор он занимался только светскими науками. Он не говорит, что толкнуло его на этот новый путь: была ли то религиозная потребность или научное влечение к новой для него отрасли *знания*. Последнее вероятнее. В средние века всякое образование должно было

представляться несовершенным без знания царицы наук – теологии. Таково было убеждение самого Абеляра в позднейшие годы. В эту эпоху теология была уже самостоятельной дисциплиной, со своей школьной традицией и методами. Абеляр отправляется к тому, кто мог считаться воплощением этой традиции: к Ансельму Ланскому[14], учителю Гильома де Шампо и ученику величайшего теолога прошлого столетия, Ансельма Кентерберийского.

Абеляр прибыл в город Лан, еще взволнованный недавней гражданской войной. Вслед за убийством своего епископа в 1112 г., Лан, после отчаянного сопротивления, был взят королевской армией. Провозглашенная коммуна погибла в крови. Абеляр ни словом не заикнулся об этих событиях. Они волновали его столь же мало, как все нескончаемые феодальные и королевские войны, которые шумели повсюду, где он жил: в Бретани или в Иль-де-Франсе. Его равнодушие к политике было полным. Среди бурных событий, потрясавших Европу, маленькая республика ученых замкнулась в кругу отвлеченных интересов духа. Здесь велись свои битвы: за понимание текста Аристотеля или догмата Троицы – за будущее человеческого разума и совести.

Абеляр нашел Ансельма глубоким старцем, «изумительно владевшим словом, но бедным по содержанию и лишенным разума. Когда он зажигал огонь, то наполнял свою хижину дымом, а не освещал ее». Он сравнивает его с густолиственным, но бесплодным деревом. Риторика Ансельма не давала пищи его уже зрелому, требовательному уму. Он не долго «лежал праздно в его тени» и почти перестал посещать лекции. Отсюда охлаждение между Абеляром и учителем, вскоре и здесь приведшее к разрыву. Абеляр с видимым удовольствием вспоминает один эпизод своей ланской жизни, бросающий яркий свет на его блестящие дарования и показывающий, с какою легкостью магистр диалектики превратился в магистра богословия. «Однажды, после работы над сличением "сентенций", мы, студенты, шутили между собой. Один, не без злого умысла, спросил меня, что я думаю о чтении священных книг – я, который изучал только "физические" науки. Я отвечал, что это чтение весьма полезно, ибо указывает путь к спасению души; но я сильно удивляюсь, что люди ученые для понимания толкований святых не довольствуются их писаниями или "глоссами", а нуждаются еще в другом руководстве. Большинство присутствующих рассмеялись и спросили, могу ли и посмею ли я

взяться за это дело. Я ответил, что если они хотят испытать, то я готов. "Конечно", — закричали они со смехом, —мы согласны. Найдите себе "экспозитора" [a] какого-нибудь необычного текста, и увидим, как вы сдержите свое обещание". Все согласились на очень темном пророчестве Иезекииля. Я взял "экспозитора" и тотчас пригласил их на лекцию на следующий день. Они, против моего желания, давали мне советы, говоря, что не следует спешить с таким трудным делом, что мне, неопытному, нужно подольше поработать над исследованием и доказательством толкования. Я отвечал с негодованием, что привык полагаться не на опыт, а на разум; и прибавил, что или я совершенно брошу это, или же пусть они непременно будут завтра на моей лекции. На первое мое чтение пришло не много народа, так как всем казалось смешным, что я, почти совершенно не знакомый со Священным Писанием, так поспешно взялся за него. Однако всем присутствовавшим так понравилась эта лекция, что они захвалили ее и просили меня продолжать толкования в духе этой лекции. Услышав об этом, не бывшие на первой лекции начали стекаться толпой на вторую и третью, и все стали усердно переписывать те глоссы, которые я начал в первый день».

В этом отрывке — весь Абеляр — уже не юноша, но с юношеской самоуверенностью и «артистизмом». Ему кажется, что только из «жестокой зависти» Ансельм запретил продолжать ему столь блестяще начатый курс. Но у старика могли быть и более серьезные мотивы, которые Абеляр считает предлогом: «Если я напишу в своем труде что-нибудь ошибочное, как человек неопытный в этой науке, то ответственность падет на него». Магистр отвечает за того, кому он дает «лиценцию», а ошибка в теологии называется ересью. В Лане Абеляр приобрел себе и более опасных врагов, чем старец Ансельм. Двое из его учеников, Альберик из Реймса и Лотульф из Ломбардии, разделяли негодование своего учителя (Абеляр думает, что они-то и раздували его); они сыграют видную роль в один из самых злосчастных дней его жизни.

Но Ансельм был не в силах помешать восходящей звезде Абеляра. Если не в Лане, то в самом Париже Абеляр закончил свои лекции об Иезекииле. Вернувшись в столицу, он беспрепятствен-

---

[a] Который должен, по обычаю, прочесть текст и познакомить с поставновкой вопроса (Rémusat, I. 37).

но занял по праву принадлежащее ему место магистра в главной соборной школе. Он соединил в своем лице преподавание теологии и философии и заставил признать свой авторитет в обеих дисциплинах. Он богат и, по-видимому, уже теперь имеет звание каноника. Начинается блестящий и безоблачный зенит его жизни.

Впоследствии приор Фулькон в письме к Абеляру так изображает его славу в эти годы: «Рим посылал тебе в науку своих питомцев... Толпу английских юношей не страшило разделяющее море и грозная буря волн... Анжуйцы, укротив свою дикость, служили тебе. Пуатевинцы, гасконцы и иберийцы (испанцы), Нормандия, Фландрия, тевтон и шваб не уставали славить и превозносить твой пламенный ум... Всех привлекала ясность твоего ума, изящество слова, легкость речи и тонкость знания». Мы в самом деле знаем среди учеников Абеляра немцев, англичан и итальянцев. Последние приобрели ему друзей в римской курии, некоторые сделались впоследствии кардиналами и папами. Двое из его учеников, Оттон Фрейзингский[15] и Иоанн Солсберийский, оставили характеристики его преподавания, вполне согласные с Фульконом. Иоанн хвалит его ясность и популярность («он спускался до уровня детей»), Оттон — его остроумие и в тонкости философских определений, и в веселых шутках. Абеляр в высшей степени владел искусством приковывать внимание аудитории, и на этом в значительной мере покоилось его личное обаяние. Сочинения его не могут дать полного представления о силе его слова, хотя отличаются ясностью и живостью изложения. Его популярность далеко перешагнула за пороги школьных аудиторий. Элоиза вспоминает об этом времени: «Кто не спешил взглянуть на тебя, когда ты показывался на улице, и не провожал тебя, вытянув шею, пристальным взором? Какая женщина, какая девушка не томилась по тебе в твоем отсутствии и не загоралась в твоем присутствии?» И Фулькон вторит ей, говоря о любви женщин, которой пользовался Абеляр. Мы видим: в Париже XII века школьная слава становится общественной. Есть «публика», интересующаяся учеными репутациями. Правда, Абеляр обладает данными, чтобы иметь успех у женщин. Он красив, относительно молод (35 — 40 лет) и к тому же поэт. «Точно шутя, — вспоминает Элоиза, — в часы отдыха от философских занятий ты сочинил много песен любовным метром или ритмом, которые, ради прелести слов и напева, по-

вторялись всеми, и имя твое было у всех на устах: даже неграмотным сладость мелодии напоминала о тебе». Абеляр сочинял и текст и мелодию, как это было в обычае у труверов. Но был ли он трувером в точном смысле слова? Другими словами, на каком языке слагал он свои песни: на французском или латинском? Вопрос этот приобретает большой интерес, будучи связан с вопросом о его поэтической и общественной культуре. Был ли Абеляр — рыцарь по рождению — и под рясой клирика открыт светским, куртуазным влияниям или же он замкнулся в латинском ученом мире? Последнее нам представляется более вероятным. Латинские стихотворения Абеляра — религиозного и дидактического характера — нам известны. Любовная латинская поэзия клириков — так называемых вагантов или голиардов — известна также с XI века. Даже имя голиардов пробовали связывать с Голиафом — Абеляром. С другой стороны, любовная лирика трубадуров только что расцвела на юге, и мы не знаем, излучалось ли ее влияние за Луару в 10-х годах XII века. Сам Абеляр, по собственному признанию, далек от светской среды. «От знакомства с благородными дамами меня удерживали постоянные ученые занятия, и среди мирянок у меня было мало знакомств». Если неграмотные могли оценить только мелодию песни, то это потому, что латинские слова были непонятны. Но эта же латинская форма облегчила их популярность «во многих странах», где, по словам Элоизы, стала известной воспетая Абеляром любовь. Впрочем, лучшим доказательством является сама эта любовь, лишенная, как мы увидим, вполне куртуазных элементов.

Эта любовь, самая упоительная из его побед, уже завязывает узел, который разрешится катастрофой. Через много лет он ищет основной вины, которая определила его падение. Он видит ее в гордыне и сладострастии. Это не значит, что он признает справедливость упрека Фулькона, передававшего общую молву: Абеляр тратится на продажных женщин. По его словам, он «всегда ненавидел грязь блудниц». Его грех — любовь к Элоизе. Любовь ли это? Сейчас мы воздержимся от анализа. Передадим факты так, как рассказывает их Абеляр.

«В городе Париже жила молоденькая девушка, по имени Элоиза, племянница каноника Фульберта, который очень любил ее и потому старался усовершенствовать ее во всех науках. Она была недурна лицом и выделялась своими знаниями. Чем реже встре-

чается среди женщин это качество, т. е. научное образование, тем больше украшало оно девушку и сделало известной во всем королевстве. Увидев в ней все, что обычно привлекает любовников, я счел удобным сочетаться с ней любовью, и полагал, что мне это легко удастся... Весь воспламененный любовью к этой девушке, я стал искать способа сблизиться с нею в домашнем и ежедневном общении...» Способ был найден. Фульберт согласился взять Абеляра к себе в дом, в качестве нахлебника и учителя своей племянницы, — сам отдавал ее во власть «голодному волку». Он просил заниматься с ней, днем ли, ночью ли, и наказывать ее в случае нерадения; розга была совершенно необходимым предметом в руках учителя, а Элоиза, «adolescentula» [16], вероятно, едва вышла из детского возраста.

«Под предлогом науки мы всецело предавались любви, и чтение давало тайное уединение, которого любовь искала. Над раскрытыми книгами мы больше говорили о любви, чем о текстах, было больше поцелуев, чем сентенций. Руки чаще протягивались к объятиям, чем к книгам; глаза больше отражались любовно в глазах, чем обращались к написанному. Чтобы удалить подозрения, иногда наносила удары любовь — не ярость, нежность — не гнев, и сладость их превосходила все бальзамы. Что остается сказать? Ни одна ступень любви не осталась не пройденной страстными любовниками, с прибавлением того, что любовь может придумать необычного. Чем менее опытности было у нас в этих наслаждениях, тем пламеннее мы предавались им и не знали утомления.

Чем сильнее поглощала меня эта страсть, тем меньше я мог предаваться философии и работать для школы. Страшно скучал я, идя в школу и оставаясь в ней; да и трудно это было, так как ночные бдения я отдавал любви, а дневные — науке. На моих лекциях я был таким небрежным и вялым, что говорил не по вдохновению, а по привычке; я только повторял свои прежние мысли, и если случалось сочинять, то это были любовные стихи, а не философские откровения... Нетрудно представить печаль, вздохи и жалобы наших студентов, когда они заметили это состояние — вернее, смятение моего духа».

Конечно, тайна открылась, и любовники должны были расстаться. Но в этой разлуке, в стыде и печали страсть укрепилась. То, что начиналось как легкомысленная связь, стало любовью,

которой суждено было не иметь конца. Когда Элоиза почувствовала, что станет матерью, Абеляр тайно похитил ее из дома дяди и увез к себе на родину, где она жила на попечении его сестры до рождения сына. Оставив там свою возлюбленную, Абеляр вернулся в Париж и вступил в переговоры с оскорбленным каноником. Гнев Фульберта был так велик, что он способен был убить Абеляра, если бы Элоиза не оставалась заложницей в далекой Бретани. Абеляр предложил ему единственно возможное удовлетворение – брак. Но, чтобы понять сложность положения, приведшего к катастрофе, нужно отдать себе ясный отчет в общественных условиях XII века. Абеляр не был священником, но клириком, т. е. лицом духовным. Для низших клириков брак был возможен. Но реформа Григория VII совсем недавно сделала обязательным целибат для священников. Для женатого были закрыты все высшие должности в церкви. Для преподавания в школах безбрачие не обязательно юридически, но обязательно морально. Женатый ученый прежде всего смешон с точки зрения цинично-аскетического презрения к браку, которое обычно в этой среде. Зато конкубинат – вещь обычная, терпимая, иногда почти почтенная. Соглашаясь на брак – и только этим актом, – Абеляр покрывал себя позором; до сих пор позор падал на Фульберта. Этот брак закрывал для Абеляра всякую духовную карьеру – возможно, даже и школьную кафедру. Вот почему он предлагает дяде свои условия: заключаемый брак должен оставаться тайной. Конечно, тайный брак не снимал фамильного позора, и в этом была внутренняя противоречивость его условия (кто-нибудь должен же был заплатить за содеянное!); но Фульберт его принял.

Абеляру пришлось долго уговаривать свою возлюбленную согласиться на этот опасный для него брак. Здесь была борьба великодушия – может быть, не только великодушия, – из которой женщина вышла побежденной. Абеляр привез свою невесту в Париж и обвенчался с ней. Они продолжали избегать встреч, ребенок остался в Бретани. Но Фульберт не мог не нарушить своего слова. Родственники Элоизы стали разглашать о браке; она самоотверженно опровергала их. Ее домашняя жизнь омрачалась оскорблениями со стороны дяди. Тогда Абеляр, чтобы защитить как жену, так и честь, перевез Элоизу в монастырь Аржантейль близ Парижа, где она некогда воспитывалась, и заставил ее надеть монашеское платье (кроме священного покрывала). Мона-

хини — вероятно, за плату — приняли гостью, а муж навещал ее. Впоследствии он вспоминает как о величайшем кощунстве о любовных наслаждениях, которым он предавался с ней в монастырской трапезной. Это был фиктивный постриг, которым Абеляр надеялся покрыть худо утаенный брак. Но в Париже должны были смотреть на дело серьезно; дядя решил, что Абеляр постриг свою жену. Его месть была ужасна. В ней сказалась вся почти первобытная грубость века. Она усугубляется тем, что месть представлялась защитой родовой чести, и дядя-каноник действовал по решению семейного совета. Однажды ночью, с помощью подкупленного слуги, враги напали на Абеляра и оскопили его.

Этим преступлением жизнь Абеляра была разорвана. По одну сторону незаживающей раны остались слава и счастье, по другую — горе и позор. Слава, по правде сказать, никогда не изменяла ему. Но отныне она всегда смешана с уксусом унижений. В сущности, он сохраняет восприимчивость только к ним, и его жизнь испытывается им как «история бедствий».

Через много лет воспоминание о стыде этих дней мучит его так, точно это было вчера. Не погибшая любовь, а именно стыд сжигает его. «Наутро ко мне сбежался весь город. Трудно и даже невозможно описать, каким все были поражены изумлением, как все меня жалели, как удручали меня своими восклицаниями и выражениями горести. Всего больше мучили меня своими жалобами и слезами клирики, а в особенности мои ученики, так что я гораздо больше страдал от их сожаления, чем от своей раны». Абеляр не преувеличивает всеобщего сочувствия к нему в эти тяжелые для него дни. Вскоре после этих событий Фулькон вспоминает общее сожаление и негодование: епископа, клириков, граждан. «Скорбят граждане, считая позором, что город их осквернен пролитием твоей крови. К чему рассказывать о скорби некоторых женщин, которые, услышав об этом, по-женски орошали лицо слезами, теряя в твоем лице своего рыцаря?» Эта публичность несчастья окончательно раздавила Абеляра. «Куда мне после этого идти? Как показаться народу? Ведь все станут указывать на меня пальцами, все языки станут злословить».

В этот момент отчаяния Абеляр сделал свой выбор: «Признаюсь, не столько ради благочестия, сколько ради стыда я решился постричься в монахи». Его увечье, в противоположность браку, не изгоняло его из школы. Более того, это не закрывало

для него и священства, а следовательно, и церковной карьеры. В монастыре Абеляр несомненно имел сан священника и совершал таинства, а конец тридцатых годов снова увидел его в Париже на кафедре. Удаление от мира не было для него внешней неизбежностью. Оно не было вызвано и глубокой внутренней потребностью: акт отчаяния, последствия которого Абеляр нес всю свою жизнь. Монах вопреки призванию, в уединении без молитвы, в общежитии без уважения к нему, он будет скитаться отныне по монастырям, в угрюмой озлобленности, всюду затравленный, отдыхая временно в школе, среди учеников, для того чтобы за эту последнюю радость – научного исследования – заплатить самыми тяжкими унижениями. Ему было около 40 лет, когда он постригся в Сен-Дени. Элоиза раньше его, по его настоянию, приняла покрывало в Аржантейле.

Только близость к Аржантейлю может объяснить до некоторой степени столь неудачный выбор Абеляром своего первого монастыря. Сен-Дени, лежавшее у ворот Парижа, не могло дать ему уединения, в котором он тогда нуждался. Не только Абеляр, но и Бернард Клервоский рисуют обмирщение и упадочность этого монастыря. В сущности, Сен-Дени никогда не знало лучших времен. Королевский монастырь, усыпальница государей, знаменитое своей ярмаркой Сен-Дени всегда было скорее политическим и хозяйственным, чем религиозным центром. Таким оно было и при аббате Адаме, когда Абеляр принялся обличать «невыносимые гнусности» монахов, и притом «всенародно». Конечно, он стал всем неприятен, и аббат охотно удовлетворил просьбу учеников его, дав ему возможность открыть школу – не в Сен-Дени, что было бы прибыльнее и почетнее для монастыря, но в отдаленной, принадлежащей ему «целле»[17]. Из столкновения с аббатом Абеляр вынес право на известную независимость. Росцеллин указывает, что когда отведенная ему церковь оказалась слишком бедна, ему дали другую. Преподавание снова стало давать ему деньги, которыми он распоряжался по своему усмотрению. Монахов Сен-Дени особенно возмущало то, что он отдавал свои доходы женщине, для которой они не щадили грязных эпитетов и которая была в их глазах только его бывшей любовницей. Неизвестно, где находилась церковь и школа Абеляра. Все высказанные предположения ведут, во всяком случае, в Шампань. По словам Абеляра, он не легко согласился вернуться к старой профессии. Но она несомненно помогла ему вернуть душевное равновесие.

Он по-прежнему преподает и светские науки и теологию. Его многочисленные ученики дорожат по преимуществу первыми, в которых он обладал большими знаниями. Однако в эти годы он успел приобрести богословскую начитанность, и его интересы все более склоняются к этой области. Его честолюбию предносится образ Оригена, «величайшего из христианских философов», который сделал из философии путь к религии. Но на этом пути его ждали новые испытания. С категориями разума он подходит к вере, к труднейшей из проблем, поставленных схоластике со времени Ансельма и Росцеллина: рациональному пониманию догмата Троичности. И подобно Росцеллину, он навлекает на себя обвинение в ереси.

В это время им написан трактат «О Божественном Единстве и Троичности» — первый его богословский опыт (найденный вновь только в 1891 г.). В нем начинающий теолог, после блестящей защиты прав разума и естественной религии язычников, делает попытку установить смысл учения о Троице в философских категориях (высшее совершенство, как могущество, мудрость и любовь) и защитить его против нападок с двух сторон: против исключительного монотеизма и против тритеизма[18]. По крайней мере в последней части трактат направлен против Росцеллина, хотя знаменитый номиналист не назван по имени. Абеляр местами из апологета превращается в обличителя и пишет злую инвективу против «псевдодиалектиков, учения которых и мы немного вкусили». Намек был понят старым учителем, который, после своего осуждения и отречения в 1092 г., примирившись с Церковью, доживал свои дни каноником церкви Мартина Турского. Его воззрения, кажется, не изменились, и нападение Абеляра не было направлено против тени. По-видимому, Абеляр, не довольствуясь намеками, написал в Тур письмо с прямыми обвинениями Росцеллина. Между ними вспыхнула полемика, весьма ожесточенная и личная. Росцеллин не щадит в ней и чести Элоизы и грубо издевается над позорным уродством Абеляра. Впрочем, он отвечает на какие-то также личные обвинения в «гнусной жизни». Словом, это — один из самых тяжелых образчиков средневековой теологической полемики.

Из письма Абеляра к Парижскому епископу видно, что он не на шутку встревожен стараниями Росцеллина составить партию для его осуждения. Он хочет упредить противника и сам просит вы-

слушать его и Росцеллина перед «кафолическими и разумными мужами», чтобы они защитили его сочинение о Троице от подозрений в ереси. Абеляр сам требует собора. Однако он был созван не в том месте и не теми лицами, как он желал. По словам его автобиографии, которая вообще обходит молчанием эпизод с Росцеллином, инициатива нападения исходила от его старых академических врагов. Истинной причиной была зависть магистров, аудитории которых опустели благодаря Абеляру. Он, монах, по их мнению, не должен преподавать светских наук, не должен — и богословия, так как не имеет разрешения на это ни от одного магистра. Сочинение о Троице было будто бы одним предлогом. Во всяком случае, несомненно, что душою обвинения, и по словам историка Оттона Фрейзингского, были реймские теологи — Альберик и Лотульф — те самые, с которыми Абеляр столкнулся еще в школе Ансельма Ланского. Эта школа была в тесном единении с Гильомом де Шампо и Бернардом; следовательно, мы имеем право считать их — хотя чистых теологов — близкими к философскому реализму. Ирония судьбы пожелала, чтобы трактат, написанный главным образом против номиналистов, был осужден реалистами.

Собор собрался в Суассоне в 1121 г. — там, где почти 30 лет назад состоялось осуждение Росцеллина. На нем председательствовал Реймский архиепископ, в диоцезе которого учил Абеляр. Собор не был многочислен и авторитетен по своему составу, хотя на нем присутствовал папский легат Конон (или Конан), бывший в то время во Франции. Единственным источником для процесса Абеляра в Суассоне является его собственная автобиография. Но картина процесса, данная им, по своей утрированной нелепости лишена внутреннего вероятия. Верно то, что Абеляра судили, не выслушав (Оттон Фр[ейзингский]). Боялись его острой диалектики и поставили его перед готовым решением. Но мы не знаем даже, в чем его обвиняли. По словам Оттона — в савеллианстве (т. е. отрицании Троичности). Но толпа, встретившая Абеляра в Суассоне, по его словам, чуть не каменьями, обвиняла его в троебожии, как некогда Росцеллина. Для Абеляра было большим разочарованием, что легат, которому он вручил свою книгу для разбора с обещанием подчиниться приговору Церкви, передал ее реймским теологам. Враги оказались в качестве судей. Абеляра не стесняли в публичном изложении своих мнений в эти дни. Но на

заседания он допущен не был. Он передает только частный разговор свой с Альбериком, из которого вытекает только богословское невежество последнего и невнимательное чтение им книги. Дело Абеляра было поставлено на соборе только в последний день. Абеляр рассказывает о происходившем с чужих слов. Он передает только одну речь, сказанную в его защиту еп. Шартрским, безуспешно просившим собор выслушать обвиняемого, а затем — отложить это дело до другого, более многочисленного собора. Вот здесь-то показания Абеляра становятся малоправдоподобными. По его словам, легат и весь собор согласились с предложением еп. Шартрского, но тотчас же его враги «бросились к легату, изменили его приговор и *против воли* склонили его к тому, чтобы осудить книгу без всякого рассмотрения, сжечь ее немедленно перед всеми, а меня заключить в чужой монастырь на вечное заточение». Основание для сожжения они видели в том, что «Абеляр, осмелился публично читать эту книгу без разрешения римского первосвященника и церковной власти». Будто бы этого аргумента было достаточно, чтобы переубедить собор.

Епископ Шартрский оказал Абеляру худую услугу, убедив его, что для его блага лучше всего подчиниться. Он предсказывал, что легат его освободит через несколько дней и что совершенная против него несправедливость вызовет поворот общественного мнения в его пользу. Убежденный этими доводами слабости, Абеляр со слезами явился перед собором и «без всякого обсуждения, собственной рукой бросил свою книгу в огонь». Она горела среди общего молчания, когда раздался чей-то голос, указывающий на содержавшиеся будто бы в ней слова: «Только один Бог-Отец всемогущ». Это вызвало оживленный обмен мнений, в котором Абеляр не принимал участия, но римский легат обнаружил столь грубое невежество, что председатель едва замял щекотливый вопрос. Он предложил Абеляру «перед всеми изложить свою веру, чтобы ее, как надлежит, одобрить или осудить и исправить». Таким образом, о состоявшемся уже осуждении как будто бы не было и речи. Абеляр готовился к исповеданию своей веры, когда его враги потребовали, чтобы он ограничился прочтением афанасиевского символа[19]. Вопрос об оценке его собственных богословских взглядов был снова снят, и чтение символа приняло характер нового унижения для Абеляра (исповедь раскаявшегося). «Плача и рыдая, я прочел его, как мог». Таков рассказ осужденно-

го. Отдавая себе отчет в его умолчаниях и преувеличениях, придется, тем не менее, согласиться, что с формальной стороны осуждение Абеляра было обставлено слабо. Позже мы увидим, как обстояло дело по существу.

Как уличенный еретик, Абеляр был передан аббату монастыря св. Медарда в Суассоне, который служил в то время духовной тюрьмой. Абеляр был брошен в бездну самого мрачного отчаяния. Его старое унижение казалось ему легче в сравнении с новым. В последнем он сознавал себя совершенно невинным. Для него все совершавшееся было явным и грубым насилием. Он вспоминает, как в эти дни «безумно обвинял Бога и яростно восставал против Него, повторяя вопрос св. Антония: "Иисусе благий, где был Ты?"»

В сущности, Суассонский собор завершает круг жизни Абеляра. Раскрылись все силы его духа, которые поставили его в безвыходное столкновение с действительностью. Его гибель уже предопределена. Но он оказался недобитым. Судьба дает ему отсрочку приговора на целых 20 лет, в течение которых события его жизни бесплодно повторяются. В биографии Абеляра господствует странный закон удвоения. Он снова брошен в монастырь, в пустую и ядовитую борьбу с монашеской распущенностью и тупоумием. Снова изведал радости научного общения с учениками, мировую славу в Париже, на старой горе Женевьевы, — чтобы снова быть осужденным на соборе за книги, бывшие только переработкой его первого трактата. И только новая духовная встреча с Элоизой выводит его, по-видимому, на иные пути из заколдованного круга повторений.

В монастыре св. Медарда к Абеляру отнеслись с участием; были рады, полагая, что знаменитый ученый навсегда останется у них. Но он не оценил этого гостеприимства. Унизительность заточения перевешивала хорошие стороны этой обители, которую он покинул, как только представилась возможность. По словам Абеляра, ожидаемая общественная реакция в его пользу действительно наступила; члены собора старались свалить с себя ответственность за приговор, а легат публично осуждал «зависть французов», сказавшуюся в этом деле. Уже через несколько дней он разрешил Абеляру вернуться в Сен-Дени.

Его отношения к аббату Адаму и братии были давно испорчены. Через несколько месяцев дело дошло до серьезных неприятно-

стей. Повод дала научная пытливость Абеляра. Монастырь Сен-Дени хранил с IX века предание, исторически ни на чем не основанное, что мученик Дионисий, у гроба которого он вырос, есть не кто иной, как Дионисий Ареопагит, ученик ап. Павла, считавшийся первым епископом Афинским и автором мистических сочинений, несомненно относящихся к гораздо более поздней эпохе. Абеляр прикоснулся к этой цепи священных фикций только в одном ее звене: из чтения ученого Беды он вынес убеждение, что Ареопагит был епископом Коринфским, а не Афинским. Он не спешил с опубликованием своего открытия, он только показал «шутя» книгу Беды монахам. Те с радостью схватились за этот повод. Абеляр оказывался не только врагом их монастыря, но и «королевства», патроном которого являлся св. Дионисий. Создавалось государственное преступление. Аббат обещал отослать Абеляра к королю для наказания, а до тех пор велел держать его под надзором. Абеляр имел слабость просить подвергнуть его уставному наказанию (т. е. бичеванию), чтобы избавиться от королевских тюрем и, быть может, палачей. Его просьбу отвергли. Тогда он бежал из монастыря ночью в область графа Шампанского, где когда-то держал свою школу. Ему дали приют в одном из монастырей города Провена, настоятель которого относился к нему дружески. Отсюда он вступил в переговоры с аббатом Адамом, чтобы получить от него разрешение жить вне Сен-Дени, где он найдет для себя удобным. Но и заступничество графа Шампанского не имело успеха. Конечно, желание Абеляра оставить избранный им монастырь было неканонично. Но аббат боялся больше бесчестья для своего монастыря, если Абеляр окажет предпочтение другому.

Адам вскоре умер (в начале 1122 г.). Его преемником был знаменитый Сугерий, будущий правитель Франции[20]. Не добившись и от него исполнения своей просьбы, Абеляр стал хлопотать при королевском дворе, где у него были друзья. В результате его хлопот всемогущий тогда сенешаль Этьен де-Гарланд призвал к себе Сугерия и настоял на свободе для Абеляра. Ему было поставлено условием, чтобы он, свободный в выборе «пустыни» для поселения, не подчинялся власти другого аббата. Это сохраняло некоторым образом престиж Сен-Дени. Абеляр уже ранее позаботился дать монастырю другое удовлетворение, о котором он не сообщает в своей автобиографии. Еще при жизни Адама он обратился к

нему и к братии с письмом — или маленьким трактатом, — в котором он опровергает взгляд Беды на Дионисия Ареопагита. Это было ретрактацией своего прежнего взгляда, хотя личная сторона дела обходилась полным молчанием. Неискренним в этом письме Абеляр не был. Углубившись в церковную историю, он нашел, что мнение Беды противоречит Евсевию и Иерониму. Их авторитет для Абеляра перевешивает количественно и качественно. Ошибка Беды не делает еще правдоподобной другую версию предания, принятую в Сен-Дени. Но Абеляр здесь признает ее explicite. В этом, да еще в самом тоне, лежит печать внутренней неправдивости. Свое настоящее мнение Абеляр записал через несколько лет: «Я, вообще, придаю мало значения тому, был ли он (патрон Сен-Дени) — Ареопагит или другой кто: важно то, что он удостоился от Бога столь великого венца».

Как бы то ни было, ценою всех этих усилий, просьб и унижений Абеляр был свободен. Фактически он был избавлен от всякой монастырской зависимости — снова вольный магистр, хотя и связанный внутренне обетами. Так на время были ликвидированы не только последствия Суассонского собора, но и того рокового шага, который за несколько лет привел его в монастырь.

Во всяком случае, возвращение в город было, по условию, отрезано для Абеляра: он должен был искать себе «пустынь». Другими словами, он сам должен был создать себе жилище и быт по своему вкусу. И он создал себе или, вернее, вокруг него органически вырос быт, вполне соответствующий его исключительной личности. На несколько лет осуществилась одна из самых привлекательных форм общения, отдаленно напоминающая круг бл. Августина в Кассициаке. В Шампани, которая уже не раз давала ему приют, какие-то друзья подарили ему клочок земли. Он поселился там с одним клириком и, с разрешения епископа г. Труа, построил из тростника и соломы часовню. Собирался ли он жить отшельником? Его одиночество скоро было нарушено. «Студенты начали стекаться отовсюду и, покидая города и замки, селиться в пустыне, строя себе, вместо обширных домов, маленькие хижины и питаясь, вместо изысканных яств, полевыми травами и грубым хлебом; вместо мягких постелей они делали ложа из соломы и сена, а вместо столов — земляные насыпи». Общежитие напоминало монастырь — по суровости своей жизни, университет — по духовным интересам. Соединение науки с аскетизмом представляется

Абеляру возрождением древних философских братств, которые он видит сквозь призму бл. Иеронима: «и пифагорейцы жили в пустынях». Первоначальные лишения сменились более культурным, хозяйственным обиходом. «Ученики добровольно снабжали меня всем необходимым, и пищей и одеждой. Они занялись обработкой полей и взяли на себя расходы по постройкам, чтобы никакие домашние заботы не отвлекали меня от занятий». Письмо Элоизы подтверждает, что колония Абеляра создалась из ничего, усилиями его учеников. Среди них были люди обеспеченные – «те, кто жил церковными бенефициями[21] и привык не жертвовать, а получать». Они не жалели своих средств, чтобы обеспечить Абеляра всем необходимым. Маленькая часовня была расширена и перестроена из дерева и камня. Так возник «Параклет» – храм Утешителя и Его своеобразная община. Абеляр охотно подчеркивает аскетический ее характер. «Мои ученики, построившие себе жилище по реке Ардузону, были похожи скорее на отшельников, чем на студентов». Но мы знаем, что веселые и свободные нравы «Латинского квартала» нашли путь и в пустыню. Об этом легком и беспечном тоне студенческой жизни, который водворился в Параклете, свидетельствует случайно сохранившееся стихотворение ученика Абеляра, Илария. Ритмические и рифмованные латинские четверостишия замыкаются французским рефреном: «Tort avers nos li mestre»[22]. Сюжетом служит размолвка между учителем и учениками. Абеляр чем-то разгневан. Слуга донес о каком-то проступке в колонии. Учитель прекратил лекции и потребовал, чтобы студенты удалились в ближайшее село Quincey. Но оттуда ходить далеко, а Иларий тяжел на подъем и шутливо умоляет об отмене жестокого приказа.

Мы должны думать, что конфликт разрешился благополучно для обеих сторон. Три года, проведенные Абеляром в Параклете (1122 –1125), должны были быть самыми мирными и плодотворными в его жизни. Здесь он нашел свое «утешение». Вдали от интриг и травли врагов, среди благословенной природы, окруженный преданной молодежью, Абеляр мог посвятить свои дни исследованию истины. Но что-то мешает ему насладиться творческим досугом. Пережитое оставило мучительный след, и он вздрагивал от каждого звука извне. В Параклет доходили темные слухи. Абеляр знал, что зависть врагов (так он понимал их) не улеглась. Его успехи и слава в «пустыне» вооружали против него многих

ревнителей. Даже самое имя его обители «Параклет» было предметом осуждения как необычное. Посвящение церкви Святому Духу заставляло, может быть, вспоминать об Абеляровой «ереси» именно в вопросе о Троице. Он не отказался от своих взглядов. Что именно в Параклете были заняты умозрением о Троице, видно из старинной статуи Троицы, оригинальной по композиции и, вероятно, поставленной здесь при Абеляре, которая сохранялась до дней революции[23]. Отсюда подозрительность к самому имени Параклета, впрочем вскоре признанному и в папских грамотах.

Мы не знаем, какие конкретные обвинения выдвигались против Абеляра в это время. Но мы видим, что во главе его врагов становятся новые лица, несравненно более авторитетные и опасные, чем реймские магистры. На этот раз против еретика выступают не диалектики, а святые. Абеляр не называет их по имени, но характеризует их с ясностью, не оставляющей сомнений. «Прежние соперники, сами по себе уже бессильные, возбудили против меня новых апостолов, которым мир верил всецело. Один из них похвалялся тем, что восстановил жизнь уставных каноников, другой — монахов. Странствуя по свету и проповедуя, они бесстыдно, как только могли, язвили меня и сделали на время меня презренным как пред духовными, так и светскими властями». Нетрудно узнать в этом описании реформаторов Норберта и Бернарда[24]. В год основания Параклета Норберт создает Премонтре в диоцезе Лана, где были живы воспоминания об Абеляре. Но и после он ведет образ жизни бродячего проповедника, занимаясь и обличением еретиков. Клерво, монастырь св. Бернарда, лежит в 15 милях от Труа, т. е. в близком соседстве с Параклетом. Двадцатые годы XIII столетия видели начало необыкновенного роста влияния Бернарда далеко за пределами цистерцианского ордена. Старые монастыри Франции реформировались по его указаниям. Как и Норберт, он уже пользовался славой чудотворца. Личные связи сближали его с врагами Абеляра. Гильом де Шампо некогда сам посвятил Бернарда в аббаты, и его создание, Сен-Виктор, стояло в дружеском общении с Клерво. Даже Реймский архидиакон Альберик пользовался покровительством Бернарда и надеялся получить через него епископскую кафедру.

Конечно, и глубоких внутренних расхождений было слишком достаточно, чтобы Абеляр и Бернард могли пройти мимо без борьбы. Однако их мирные встречи еще долго будут возможны.

Через много лет Бернард будет гостем в Параклете у Элоизы, и его примут там «как ангела». Он не был еще тогда в глазах Элоизы «лже-апостолом», каким стал впоследствии. Его интерес к еретическим заблуждениям Абеляра заметен лишь в конце 30-х годов. Все говорит за то, что в начале 20-х опасность для Абеляра не была так велика, как рисовало его воображение: «Бог свидетель, что я всякий раз, когда слышал о созвании какого-нибудь собрания духовных особ, был уверен, что оно созывается для моего осуждения. В оцепенении, словно ожидая удара молнии, я ждал, что меня потащат на соборы или синагоги, как еретика или безбожника». В этом настроении, близком к мании преследования, он думал даже о бегстве к мусульманам. «Богу известно, я часто впадал в такое отчаяние, что помышлял удалиться из христианских пределов и перейти к язычникам, чтобы там, уплачивая дань, среди врагов Христа жить по-христиански».

И вот Абеляр, воспользовавшись первым представившимся случаем, покидает Параклет, учеников и мирный труд для чуждой ему роли князя церкви. В 1125 г. монахи аббатства св. Гильды (или Рюи) в Бретани избрали его аббатом. Граф утвердил их выбор, и Сен-Дени изъявило согласие. Абеляра звали на родину — в те места, где прошло его детство (Локменах лежит рядом с Рюи). Бретонцы выразили этим дань уважения к его славе. Становясь во главе старейшего монастыря Бретани, он занимал одно из видных мест в церковном обществе: отныне он abbas Ruiensis, а не magister Petrus. Не оказал ли этот соблазн титула и положения некоторого влияния на принятое им роковое решение?

Ему тотчас же пришлось в нем раскаяться. Монастырь оказался в глубоком упадке. Один из соседних сеньоров присвоил почти все монастырские земли и обложил монахов поборами. И что это были за монахи! «Монахи, — рассказывает Абеляр, —приставали ко мне со своими ежедневными нуждами; у них не было никакого общего имущества, которым я мог бы удовлетворять их: каждый содержал себя, наложниц, сыновей и дочерей из остатков собственных денег...» Они воровали и тащили, что только могли. В глазах Абеляра они были «хуже язычников». Он почувствовал себя страшно одиноким. Его родина была ему совершенно чужой. «Страна эта варварская; язык ее мне незнаком; гнусная и необузданная жизнь тамошних монахов была почти всем известна, и народ этой страны дик и невежествен». Перед его глазами только

скалы и «грозно шумящие волны Океана». Дальше бежать было некуда. Несчастие Абеляра усугублялось тем, что он считал себя обязанным учить и исправлять вверенное ему буйное стадо. Избирая себе аббата, рюиские монахи менее всего ожидали найти строгого аскета. Слава о светских успехах и падениях Абеляра должна была приобрести широкое распространение. О последующем «обращении» знали очень немногие. Их ошибка была, во всяком случае, естественнее, чем ошибка Абеляра. Напоминанием о долге и — мы должны предполагать это — практической беспомощностью он возбудил к себе и ненависть и презрение. «Они радовались, причиняя мне огорчения». Абеляр не мог выйти за стены монастыря, чтобы не попасть в руки разбойника-сеньора, а «братья непрестанно измышляли ковы... Отвне — нападения, внутри страхи».

Мы не знаем, сколько лет пробыл Абеляр в этом невыносимом положении. Под конец опасность стала угрожать его жизни. «Сколько уже раз они пытались извести меня отравой, как св. Бенедикта!.. Когда я стал как можно внимательнее относиться к пище и питью, они пытались отравить меня святыми дарами, бросив яд в чашу. В другой раз, когда я отправился в Нант навестить больного графа и там остановился в доме одного из моих братьев по плоти, они пытались отравить меня с помощью сопровождавшего меня слуги. Но по Божьему произволению я не коснулся приготовленной мне пищи, а один из прибывших со мною монахов, воспользовавшись ей по неведению, тотчас же умер; слуга же, совершивший это, мучимый совестью и уличенный самим делом, спасся бегством. После столь явного обнаружения их злодейства я начал уже открыто, насколько мог, рассеивать их ковы, не ходил на собрания аббатства, жил в кельях с немногими. Если бы они узнали, что я намереваюсь куда-нибудь поехать, они поставили бы на дороге подкупленных разбойников, чтобы меня убить».

Абеляр пытался прибегнуть к мерам принуждения. Но в его руках не было и внешней силы. Наиболее непокорных он удалил из аббатства, взяв с них клятву не тревожить его. Они вернулись. Он обратился к папе, который в то время находился во Франции, и Иннокентий II прислал своего легата, который, в присутствии графа и епископов, заставил монахов повторить свои клятвы. После этого Абеляру стали угрожать уже не ядом, а ножом. Он бежал из этого страшного места с помощью одного рыцаря. Здесь

обрывается его автобиография. Мы не знаем, где он нашел себе приют, – быть может, в Нанте, во всяком случае, в Бретани. Он пишет: «...опасность угрожает мне и до сих пор, и я каждый день чувствую меч над моей головой». Едва ли он возвращался когдалибо в свой монастырь, но звание аббата Рюиского сохранялось за ним до его смерти.

В эти тяжелые годы единственным утешением его было возобновившееся общение с Элоизой. В 1129 г. монастырь Аржантейль был «реформирован». Аббат Сен-Дени предъявил на него верховные права и распустил всех инокинь под предлогом дурной жизни. Элоиза была в это время уже приоршей. Монахини скитались и бедствовали. Тогда Абеляр предложил им свой опустевший Параклет. Под управлением Элоизы новый монастырь быстро достиг процветания. Соседнее рыцарство щедро обеспечило его земельными угодьями, папа привилегиями утвердил права аббатисы и ее преемниц. Абеляр не раз должен был совершать поездки в Параклет, чтобы помочь Элоизе в устройстве обители в ее первые, нелегкие дни. После материальные услуги сменились духовной помощью и руководством. Врагам Абеляра эти возобновившиеся отношения с его женой давали желанный повод для злословия. Но это не порвало завязавшихся уз. Когда Абеляр опубликовал «Повесть моих бедствий», в форме письма к неизвестному другу, она произвела чрезвычайно сильное впечатление на Элоизу, и она впервые написала ему с большою откровенностью и прямотой. Так возникла между ними переписка, в которую Абеляр вкладывал все больше внимания и труда. Его письма превращаются в посвященные Элоизе трактаты. В Параклете молились за него, там был настоящий культ его личности. Там он мог отдыхать от всех своих мучительных тревог. К этим нежным и глубоким отношениям, согревавшим последние годы Абеляра, мы еще вернемся.

Наши сведения о годах его жизни, предшествующих последнему столкновению в Сане, становятся весьма отрывочны. Мы знаем, в сущности, только одно. Он не пожелал угасать в Бретани, отказавшись от деятельности, в которой прошла вся его сознательная жизнь. Без сомнения, он не пребывал в праздности. Многие из его богословских трудов могли быть написаны именно в эту пору. Но он пожелал еще раз вкусить сладость власти своего несравненного слова, сладость личного влияния и славы. В 1136 г.

мы видим его в Париже, на старом холме св. Женевьевы. По-прежнему его окружают ученики со всех концов Европы. Один из них, будущий ученый Иоанн Солсберийский, об этих именно годах вспоминает: «Там у его ног я научился первым основам искусства диалектики и с полной жаждой знания черпал по силе моего юношеского понимания все то, что срывалось с его уст». Другим его слушателем был не менее знаменитый Арнольд Брешианский, изгнанный из Италии мятежный реформатор. В эти годы он был соратником Абеляра; «оруженосцем Голиафа» называет его Бернард. Вот все, что мы знаем о последнем пятилетии жизни Абеляра. Возможно, что он прерывал свое преподавание или переменил школу (Иоанн говорит о его «удалении»). Но в 1141 г. мы видим его на том же холме Женевьевы, в школе при церкви св. Илария. Это был момент, когда к нему вплотную подошел его великий противник, тень которого уже более пятнадцати лет издали легла на его жизнь.

Абеляр не раз позволял себе удовольствие нанести удар тому, перед кем преклонялась вся Европа. Не названный по имени в «Истории моих бедствий», он был явственно для всех заклеймен в ней. Не раз в своих проповедях Абеляр бичевал современных лицемеров и чудотворцев и смеялся над Норбертом, неудачным воскресителем мертвых. Бернарду ему случилось писать однажды, защищая одно свое нововведение в Параклете; корректное по форме, это послание умеет жалить. С другой стороны, и Бернард, по-видимому, его имел в виду, разбирая заблуждения одного учителя «о крещении». Но только теперь он нашел, что пора положить предел влиянию Абеляра. «Его ядовитые книги, —жалуется он, —не лежат спокойно на полках, нет, их читают на перекрестках. Они снабжены крыльями. Он наполняет города и замки вместо света — мраком, вместо меда — ядом или, вернее говоря, ядом в меду». Абеляр взрастил целое поколение диалектиков-рационалистов, «навел на Францию худшую из египетских казней, казнь квакающими жабами», как негодует другой из его противников. Целый ряд посланий против Абеляра, относящихся к этому времени, говорит о все растущем раздражении против него консервативных и мистических кругов. Для этих людей Абеляр — еретик. Но их внимание останавливают не отдельные его ереси, а, так сказать, методологическая его позиция. «Безнравственно спорит о добродетелях, безбожно — о самых святых предметах, гру-

бо — о тайне Божественной Троицы» (Бернард). «Сумасшедший Эмпедокл, который, не зная, сколько у него волос на голове, вздумал исследовать тайну Троицы» (Гугон-Метелл). Возмущает его «титаническая» гордость, заставляющая сравнивать его с гигантами, гидрой, Фаэтоном и Прометеем. Petrus Aboilard — Петр Лаятель, лает на самого Бога и набрасывается на небеса.

В марте 1141 г. [a] один из самых близких Бернарду людей, монах Гильом из Сен-Тьерри, обратился к нему с письмом, в котором обращает его внимание на опасности, заключающиеся в учении Абеляра. К письму он приложил список 13 лжеучений, найденных им в теологии Абеляра и его этических трактатах. Хотя Бернард в своем ответе указывает, что почти все в этом деле для него ново, было высказано предположение, что не без ведома Бернарда Гильом поставил вопрос об Абеляре на публичное обсуждение. Но если Бернард и дал сигнал к походу против «еретика», он хотел соблюсти корректность в завязывающейся борьбе. Неожиданно он появляется в Париже, этом «Вавилоне», который ужаснул его вольностью и беспутством студенческой жизни. Он держал громовую проповедь перед большим собранием этих клириков. Она имела блестящий успех. Более двадцати юношей в тот же день ушли за ним, чтобы заключиться в монастыре; в их числе был ученик Абеляра, которому суждено было сделаться биографом его святого врага — Жоффруа из Оссерра. Во время этого посещения Парижа Бернард имел с Абеляром интимную беседу, о которой мы знаем только от его биографов. По их словам, Абеляр был тронут увещаниями святого и обещал исправить свои сочинения в ортодоксальном духе. Не знаем, дал ли Абеляр такое обещание. Если дал, то не сдержал его. Бернард скоро увидел, что не дождется от Абеляра ретрактации. Тогда он сам взялся за перо. В своих письмах он предостерегал студентов против сочинений и лекций Абеляра. Несомненно, на этом он не остановился бы. В его принципах было бороться с ересью всеми средствами (кроме казней). Но Абеляр и на этот раз, как двадцать лет тому назад перед Суассоном, не пожелал ждать нападения. Он сам делает вызов, который должен погубить его.

В Сане после Троицы должно было состояться большое церковное торжество. Среди многочисленных прелатов и князей

---

[a] Дата Санского собора оспаривается. Vacandard относит ее к 1140 г. (Rev. des Quest. hist. 50, 1891, p. 235-245).

ожидали и юного короля Людовика VII. Воспользовавшись этим съездом, Абеляр просит архиепископа Санского пригласить на него Бернарда как своего обвинителя и дать ему возможность оправдаться перед собором. Бернард согласился не сразу: он против диспутов в вопросах веры, и диалектическое оружие его противника должно было внушать ему опасения. Но, раз изъявив свое согласие, он развил чрезвычайную энергию, чтобы довести дело до желательного ему конца. В письмах к епископам, членам собора, он убеждал их в необходимости защитить от Абеляра «Невесту Христову». В Сане он сразу занял первенствующее место. Он объяснял королю значение выставленных реликвий и после мессы говорил слово, в котором просил народ молиться об обращении «неверующего». Абеляр снова оказался в положении подсудимого. И так же, как в Суассоне, приговор был подготовлен заранее. В одном отношении он мог бы поблагодарить судьбу. О Санском соборе мы осведомлены также из источника, дружественного Абеляру: из «апологии» его ученика Беренгария. К сожалению, это – памфлет, рисующий обстановку в явно карикатурных тонах. Поэтому мы отказываемся воспользоваться его деталями. По его словам, Абеляра осудили «за кубками» в негласном совещании, на которое Абеляр не был приглашен. Факт этого предварительного совещания установлен. На другой день собор открылся в присутствии короля. Когда Абеляр был введен на собор в сопровождении своих немногочисленных друзей (среди них был и Арнольд), он не мог найти среди собравшихся прелатов ни одного расположенного к нему лица. Его бывшие покровители перешли на сторону Бернарда. Среди членов собора он увидел своего противника в диалектике Гильберта Порретанского; рассказывают, что, проходя мимо него, он бросил ему горацианский стих:

Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet [a]

Это предупреждение сбылось, когда Гильберт был осужден в Реймсе в 1148 г.

Бернард, который играл роль обвинителя, прочел семнадцать положений, извлеченных из сочинений Абеляра, и предложил ему: отрицать их подлинность, исправить их или оправдать доводами богословия. На этот раз Абеляру был предложен желанный

[a] Дело дошло до тебя,если дом загорелся соседний.

диспут. Но, видя, что исход его предрешен, он неожиданно заявил, что апеллирует к папе. Напрасно ему обещали свободу защиты и личную безопасность. Он настаивал на своем праве, которое в эту эпоху преобладания Рима не могло быть оспариваемо. Но Абеляр таким образом до суда отводил им самим избранных судей в им самим возбужденном процессе.

Каковы могли быть его мотивы? Бернард неоднократно сообщает об успехе, которым пользовался Абеляр среди римской курии. Несколько кардиналов, впоследствии пап, считали себя его учениками. Даже в Сане был один римский иподиакон Гиацинт (впоследствии кардинал), который горячо поддерживал дело Абеляра. Он мог внушить своему учителю ложные надежды. Друзья Бернарда говорят о внезапном смущении, овладевшем Абеляром.

Собор не мог судить Абеляра, но мог судить его учение. Так по крайней мере он понимал свое право и воспользовался им. Он осудил четырнадцать (из первоначальных 17) положений Абеляра и направил их в Рим, одновременно с апелляцией последнего. Римская курия была засыпана письмами с просьбой об утверждении Санских сентенций. Бернард писал папе, кардиналам – коллегиально и персонально, друзьям Абеляра – в частности. Он искусно соединял вместе имена Абеляра и Арнольда, свободомыслящего и мятежника. Многие прелаты с удовольствием читали Абелярову «Теологию» и не считали ересью просвещенную веру. Но Арнольд, который хотел ограбить Церковь во имя апостольской бедности, был нетерпим для высоких кругов. Даже бывший антипапа (Анаклет из рода Пьерлеоне) выставляется третьим в этом ряду врагов святого престола. «Мы избавились от льва (Пьерлеоне) и вот столкнулись с драконом... Поднялся Голиаф, великан, вооружившись на бой; впереди его оруженосец, Арнольд из Брешии. Их чешуя сомкнулась тесно, дыхание не пройдет сквозь них. Пчела (Abeillard) из Франции прожужжала пчеле италийской, и обе бросились на Господа и на Христа Его». Не полагаясь вполне на впечатление своих посланий, Бернард отправил в Рим монаха Николая, одного из своих секретарей, хитрого дипломата, который должен был, в союзе с одним итальянским аббатом, лично привести процесс к желанному концу.

Абеляр не мог угнаться за кипучей деятельностью своего противника. После Санского собора он составил «Апологию», от ко-

торой сохранились только фрагменты, и собрался в утомительное путешествие, чтобы лично в Риме защищать свое дело. Когда он, разбитый дорогой и больной, постучался в ворота Клюнийского монастыря, здесь он узнал, что Рим сказал свое слово. Через 6 недель после Санского собора курия уже вынесла свое решение, не выслушав обвиняемого. Не вдаваясь в рассмотрение учения Абеляра, Иннокентий II считал обвинение его в ереси доказанным. Мало того, на основании новеллы императора Маркиана (V век) он объявил преступным всякое обсуждение догматов, уже установленных Церковью. Второе послание папы осуждало на вечное заточение в монастыре Абеляра и Арнольда (дело которого вовсе не обсуждалось в Сане), а их сочинения – на сожжение. Сочинения Абеляра были торжественно сожжены в соборе св. Петра.

Однако в самой существенной своей части этот поспешный приговор не был приведен в исполнение. Не все смотрели на Абеляра как на опасного еретика; среди его доброжелателей нашелся один достаточно влиятельный, чтобы отвести от его головы удар. Это был Петр Достопочтенный, аббат Клюни, глава самого могущественного из духовных орденов и человек безупречной церковной репутации. Он дал Абеляру приют в своей обители и выступил посредником между осужденным и его судьями. Важнее всего было примирение с Бернардом. Аббат Сито и аббат Клюни подготовили личное свидание противников. Примирение состоялось. Какою ценой, об этом говорит вторая «Апология» Абеляра, или «Исповедание веры». По важнейшим из обвинительных пунктов Абеляр старается дать своему учению возможно ортодоксальную форму. Некоторые обвинения он отвергает как основанные на недоразумении. В его формулировках остается много двусмысленного. Абеляр ни от чего не отрекся, но и не пытается защищать всего, написанного им: «...видит Бог, не признаю за собой никакой вины, но, если окажется, не буду упорно защищать. Может быть, написал что-нибудь в заблуждении, чего не следовало... но готов всегда дать удовлетворение, исправив худо сказанное и сожалея о нем... Но следует отвергнуть преступления, несправедливо возведенные на меня. Как говорит бл. Августин, "жесток тот, кто пренебрегает своей славой"». Кончается апология евангельским напоминанием: «Не судите, да не судимы будете».

Бернард, которого поверженный враг называл в «Апологии» своим другом, должен был удовлетвориться этим половинчатым

покаянием. Во всяком случае, он не настаивал на приведении в исполнение папского приговора. Арнольд невозбранно гремел на холме Женевьевы, где он занял место своего учителя. Король, отношения которого к Риму были испорчены, не обнаруживал желания выдать еретика. Что касается Абеляра, Петр Достопочтенный просил папу дозволить ему провести остаток дней в Клюнийском монастыре, где «его знания могут быть полезны великому множеству наших братьев». Настолько мало он верил в опасность его идей. Рим согласился, раз Бернард не возражал.

Тихо протекали последние дни Абеляра. Затаил ли он свою горечь в стенах монастыря? Или, может быть, сломленная воля к борьбе, до конца пережитое унижение открыли для него возможность кроткого и ясного отношения к миру? Мы не знаем. Если судить по письму его друга аббата, жизнь Абеляра заканчивалась в ореоле святости. Самый тон этих страниц впадает в «житие». «В краткой речи не объяснить, какова была его святая, смиренная и благочестивая жизнь среди нас, чему свидетелем Клюни. Если не ошибаюсь, я не припомню, чтобы видел кого-либо, подобного ему в смиренной жизни: даже св. Герман не показался бы уничиженнее, сам Мартин — беднее его — для внимательного наблюдателя. Хотя он занимал, по моему настоянию, высшую степень в обширной пастве наших братьев, по своей беднейшей одежде он казался самым последним. Я часто удивлялся, и когда он, по обычаю, в процессиях следовал впереди меня и прочей братии, я почти поражался, как человек, имеющий столь славное имя, может так презирать, так унижать себя... Таков же он был в пище и в питье и во всех попечениях о теле: не говорю об излишнем, но все, сверх самого необходимого, он осуждал в себе и в других, словом и жизнью. Читал он беспрестанно, молился часто, пребывал всегда в молчании, если дружеская беседа братьев или необходимость проповеди перед ними на собрании о божественных вещах не заставляли его говорить. Насколько мог часто, совершал он божественные таинства, принося в жертву Богу бессмертного агнца...» В этом житийном портрете святого мы без труда узнаем магистра Петра, беспрестанно погруженного в книги. Есть основания думать, что в это время он закончил переработку своей «Диалектики».

Абеляру не суждено было умереть в Клюни. Когда болезнь его усилилась, аббат перевез его в монастырь св. Марцелла близ Ша-

лона, в местность с более здоровым и мягким климатом. По словам аббата, и там он ни минуты не оставлял своих занятий: «...всегда молился, или читал, или писал, или диктовал. За этими святыми занятиями застал его приход евангельского гостя и нашел его не спящим, подобно многим, но бодрствующим». Абеляр скончался 21 апреля 1142 года. Его тело было тайно перевезено в Параклет и погребено там. Элоиза, которая и ранее находилась в дружеских отношениях с Клюнийским аббатом, получила от него согласие оставить тело своего бывшего супруга в своем монастыре. Петр сам посетил Параклет и молился над телом Абеляра. Вскоре по просьбе Элоизы он прислал грамоту с разрешением его грехов и обещал позаботиться о судьбе их уже взрослого сына. Сама Элоиза скончалась через 21 год и была погребена в одной гробнице с мужем. Останки их после многих странствий были перенесены в 1817 г. в Париж на кладбище Пер-Лашез и служат доныне предметом романтического культа.

II. Человек

Личность Абеляра интересует нас не в своей эмпирической случайности, но в ее культурно-историческом положении: на путях к Ренессансу. Удаленность этих явлений не должна смущать нас. В поисках корней Ренессанса давно уже спускаются в глубокое средневековье, а XII век в некоторых отношениях ближе к гуманизму, чем XIII. Так, например, о классицизме в XII столетии можно говорить с большим правом, чем в следующем за ним. Расцветшая «средневековая» культура оттеснила — до времени — еще слабые ростки иной культуры, которая пробилась сквозь нее не ранее XIV века. Абеляр принадлежал к «оттесненным» — некоторыми сторонами своей личности и дела. Другие пошли на постройку средневекового здания. Но, конечно, необходимо видеть его в целом, чтобы избежать ложной переоценки. Нашей задачей будет нарисовать не столько *характер*, сколько *самосознание* Абеляра. Только самосознание есть явление культуры, а не природы. Но природный характер служит материей для этической переработки и оценки, нормы которых даются в культуре. Поэтому нам не удастся избежать и вопросов, имеющих личный, внекультурный интерес.

Первый риф, о который может разбиться культурная оценка Абеляра, — основная катастрофа его жизни. Считается несомненным, что она наложила глубокие черты моральной депрессии на весь его облик. Абеляр-аскет понимается сквозь призму его уродства. Грубо физиологическая причинность совершенно обесценивает культурный смысл биографии. Интересное патологически — исторически бессмысленно. К личности Абеляра историк может подойти только в убеждении, что ее развитие было внутренне обусловлено. Не столь насильствен был бы разрыв с прошлым без ножа преступников, но он был неизбежен. Доказать этого нельзя, но можно сделать эту биографическую предпосылку более или менее вероятной. Абеляру было около 40 лет, когда он подвергся кастрации. Его личность давно сложилась. Она не могла быть разрушена от одной раны. Самое страшное для Абеляра в его несчастии — не отказ от любви — об этом он не говорит ни слова, — но унижение. Судьба не скупилась на унижения для него, и они были неизбежны, как мы увидим, при столкновении столь непокорной и в то же время столь неустойчивой личности с окружающим миром. Так или иначе, чаша «желчи и полыни», о которой пишет Элоиза, не могла миновать его.

Другая трудность поставленной задачи — чисто исследовательского характера. Первая половина жизни Абеляра известна почти исключительно по автобиографии его и письмам Элоизы[a], относящимся к пятидесятым годам его жизни. Нет ни одного сочинения Абеляра, которое мы могли бы с достоверностью отнести к эпохе до его пострижения. Мы знаем, в сущности, только одного Абеляра: после перелома его жизни. Его считают упадочным, изменившим себе. Для нас он единственно подлинный, оставивший исторический след. Лишь установив твердо его черты, можно ставить вопрос о характере происшедшего в нем перелома, пытаться реконструировать его юность.

Мы должны исходить из «Истории моих бедствий». Самая форма этого произведения дает ключ к автору. Настоящая автобиография после Августина и Патрика[25] неизвестна в раннем средневековье. Ее возрождает XII век, одним из первых — Абеляр. Если автобиография его старшего современника, Гвиберта Ножанско-

---

[a] Мы готовы защищать их подлинность, несмотря на возражения Schmeidler'a, малоубедительные, в Archiv. f. Kulturgeschichte, XI (1913).

го[26], проникнута религиозно-аскетической идеей и формально связана с «Исповедью» Августина, то у Абеляра трудно найти эти следы зависимости от Августина. Это – не исповедь, не молитва, не диалог с Богом. Автор формально ставит не религиозную, а нравственную цель: утешить друга в несчастии описанием своих бедствий. Нетрудно видеть, что эта форма – чистая фикция, навеянная, может быть, перепиской Цицерона. Потребность же говорить о своих страданиях – глубоко личная. В «Истории» Абеляра видят попытку реабилитации в двух темных пятнах его жизни: отношениях к Элоизе и ереси, осужденной в Суассоне. Действительно, это две самые жгучие точки его прошлого. Однако отношения к Элоизе, как они изображены в «Истории», поражают своей наготой и неприкрашенностью. Моменты самых тяжелых ударов сопровождаются подлинным патетическим лиризмом. Этот лиризм горечи есть единственная эмоциональная окраска всего произведения. Абеляр первый в средние века поднял голос, чтобы говорить о себе – не тоном кающегося грешника, но жалуясь и обвиняя. Немалая степень самосознания нужна была, чтобы дать дерзость для подобного литературного предприятия.

Перейдем от формы к содержанию. Как Абеляр развивает тему «бедствий»? По существу, это античная тема – превратности фортуны, слегка окрашенная религиозно, – смена счастья беспримерным падением (не августиновское «жизнь – страдание»). Достойно внимания, что он знает только одно счастье – славу, одну боль – унижение. Любовь, как увидим, не изображается им как счастье.

«Слава» (gloria, fama или nomen) – слово, священное для гуманистов, – все время бросается в глаза при чтении «Истории моих бедствий». «Какие денежные выгоды, какую славу дала мне школа... молва не могла утаить от тебя», –пишет он другу. Ансельм, «преследуя его, делал более славным». На Суассонском соборе дружественный Абеляру еп. Шартрский в речи, сочиненной, несомненно, автором, предупреждает противников, что они «насильственными действиями возвеличат его *имя*». Это все та же мысль, которую он, наконец, влагает в уста своих врагов: «Мы хотели уничтожить его славу (имя), но еще более воспламенили ее». Монастырь св. Дионисия не хочет отпускать его, не желая лишиться своей «славы». Наконец, в эпоху процветания Параклета его слава наполняет «весь мир»: «телесно я скрывался в этом месте, но слава (fama) расходилась по всему свету и пела, подобно тому поэтическому вымыслу, который зовется Эхо».

Абеляр с первых же строк «Истории» подчеркивает свою прирожденную одаренность. Будучи моложе своих товарищей, он уже одерживает победы в спорах над своим учителем Гильомом. Когда он открыл собственную школу, несмотря на свою юность, «мое имя начало приобретать такую известность, что постепенно заглушило славу не только моих соучеников, но и самого учителя». Длительная борьба с завистливым магистром завершается блестящей победой, о которой он говорит словами Овидия: «об участи боя спросите вы, — из него не вышел я побежденным», и прибавляет от себя, уже с цицероновской пуэнтой: «если бы я молчал, дело само кричит — res ipsa clamat».

Абеляр любит подчеркивать, что этими успехами в науках он обязан только своим талантам, не труду. «Я привык идти вперед не упражнением, но своим умом» (ingenium), говорит он товарищам, назначая на следующий день свою первую импровизированную лекцию по теологии. Отсюда его презрение к Ансельму, «которому создал имя скорее долголетний опыт, чем талант или память». Упадком вдохновения (ingenium) он объясняет и падение качества своих лекций во время его романа. Впрочем, и тут он отмечает успех своих любовных стихотворений, «которые поются во многих странах». Неравнодушен он и к своим физическим достоинствам. «Мое имя было столь известно и я столь отличался юностью и красотой, что не боялся встретить отказа ни у одной женщины, которую бы удостоил своей любовью». Позже он искусно подчеркивает свои моральные достоинства, под монашеской рясой, заставляя королевского сенешаля противополагать его монахам Сен-Дени: «моя и их жизнь ни в чем не могла согласоваться».

Его высокое самосознание ищет опоры и утешения в невзгодах, сравнивая себя, или по крайней мере свое дело и положение с великими и святыми мужами древности. Монахи покушаются отравить его, «как это было с блаженным Бенедиктом». Враги гонят его, «как еретики блаженного Афанасия», хотя, оговаривается он, это значит «сравнивать блоху со львом, муравья со слоном». Обвинение его на соборе приводит ему на мысль Христа перед синедрионом — правда, только юридической ситуацией. Но охотнее всего он утешается мыслью об Оригене и Иерониме. С ними его сближает вся его личная судьба. Первый был для него «величайшим христианским философом». Добровольный скопец, он мог утешать Абеляра в его физическом унижении. Он сам ссылается

на него (как и автор письма к Абеляру Фулькон из Дейля), когда заходит речь на эту щекотливую для его самолюбия тему. В Оригене же он видит образец для своего учебного метода, вводящего в теологию чрез изучение философии. Но его любимейший автор, которого он не устает цитировать, – блаженный Иероним. Сетования «великого мужа» на ложных друзей, на зависть врагов находят живой отклик в его душе. Он не мог отдать себе отчета, насколько пристрастен и личен Иероним в отношениях к окружающим. Он принимает всерьез за нравственное величие ходули, на которые поднимается часто оскорбленное тщеславие славного ритора. Абеляр положительно чувствует свою конгениальность Иерониму, как чувствовали ее впоследствии гуманисты. «Я считаю себя преимущественно его наследником в отношении к злословиям и оскорблениям». Даже внешняя подробность биографии – бегство из Параклета – заставляет его вспомнить великого стридонца: «зависть франков изгнала меня на запад, подобно тому как зависть римлян изгнала Иеронима на восток».

Мы уже могли заметить, что высокое чувство собственного достоинства у Абеляра связано с повышенной чувствительностью к чужой оценке. Абеляр не только горд, но и самолюбив. У него всегда найдутся в запасе цитаты, чтобы дать этой чувствительности христианское оправдание. В Писании сказано: «Доброе имя лучше большого богатства». И, как говорит блаженный Августин, «кто, полагаясь на свою совесть, небрежит о своей чести, тот жесток... Совесть для тебя, честь (fama) для ближнего». В своих проповедях, в своей предсмертной «Апологии», наполовину раздавленный и смирившийся, он еще вспоминает эти слова Августина, чтобы настаивать на своем праве бороться с ложными обвинениями. Это право бесспорно, но трудно отрешиться от впечатления, что самолюбие Абеляра способно принимать иногда очень мелочные формы. Говорит ли он о своем вынужденном удалении с кафедры во время болезни, он не забывает отметить: «обо мне томились те, кто предавался науке диалектики». Написанный им трактат о Троице «всем весьма понравился»... «ценили тонкость в разрешении» проблем. В Суассоне, в ожидании собора, он публично излагал свое учение: «все слушатели с великим восхищением говорили как о нашем красноречии, так и об уме».

Мы удивляемся, что этот большой ум, изображая во всех деталях свою жизненную борьбу, не находит случая остановиться на том, что составляло идейное содержание этой борьбы. Он не ос-

танавливается на таких вещах, как истина или ложь, всецело поглощенный славой и унижением. В двух словах он характеризует воззрения магистра Гильома — только для того, чтобы описать его позор, вызванный переменой этих воззрений. Ему не приходит в голову видеть в этом момент научной совестливости. Ему — столь полному собой — не хочется даже, хотя бы с такой же краткостью, отметить свои собственные научные завоевания как право на истинную славу в потомстве. Из его истории выносишь впечатление — несомненно, одностороннее, — что вся борьба парижских философов, и прежде всего самого Абеляра, который ведет наступление, кипит за обладание кафедрой, т. е. соборной школой: кто будет «править студиями»? Абеляру весьма рано, и без больших усилий, удалось открыть самостоятельную школу. Его успех обеспечил ему постоянный приток учеников. Материально он живет платой за свои лекции, и она достаточно вознаграждает его. Но честолюбие требует, чтобы его уже знаменитая школа была не на горе святой Женевьевы, а на острове — Cité. Кроме этого, сам Абеляр не счел нужным ничего сообщить о смысле его упорной борьбы.

Когда он объясняет возникновение своего первого теологического трактата, всю инициативу он переносит на своих учеников, в уста которых влагает свои собственные мысли: «они требовали человеческих и философских доводов». Создается впечатление, что он выше ценит в себе профессора, чем философа и писателя. В профессоре он подчеркивает не труд, не знания, не служение истине, а блеск изложения, остроумие, все растущую популярность.

Оборотной стороной этого самолюбия является обостренная способность ощущать стыд, унижение как деградацию личности — и притом внешнюю. Самыми потрясающими страницами «Истории» являются описания его позора. Мы уже цитировали ламентации по поводу самой ужасной ночи его жизни. Бросается в глаза, что мысль об Элоизе, о смерти любви его не останавливает — по крайней мере в воспоминании. Больше всего его мучат сожаления окружающих: «краска стыда» больнее « раны». «Приходило на мысль, какой славой я недавно обладал и как легко эта случайность ее унизила, можно сказать, совсем уничтожила... какою похвалой мои враги превознесут этот явный акт справедливого возмездия... Все будут показывать на меня пальцами».

Его позор увеличивается при мысли о той отверженности, какою окружены скопцы в Ветхом Завете. Память приводит ему один за другим убийственные тексты. Он откровенно сознается, что пошел в монастырь «из-за стыда». Самым тяжелым моментом Суассонского собора было для него не сожжение книги, а чтение символа: ведь «это мог бы сделать любой мальчик». Он читает его сквозь рыдания и слезы. Заточенный в монастырь, он сравнивает два самых тяжких момента своей жизни: «какая скорбь волновала меня, какой *стыд* смущал, какое отчаяние терзало, я мог тогда чувствовать, высказать теперь не могу». Сравнивая с тем, что некогда выстрадал телом, то, «что терпел ныне, я почитал себя несчастнейшим из всех людей. Малой считал я ту измену в сравнении с этой обидой и гораздо больше оплакивал ущерб своего *имени*, чем тела»

Нельзя сказать, чтобы Абеляр не пытался стать выше своего тщеславия. Иногда он относится к своей юношеской самонадеянности с легким осуждением или иронией. «Возымев об уме своем высокое мнение, не соответствующее силам моего возраста, я – мальчик сам – стремился стать во главе школы». Он сознает за собой – в прошлом – «гордость, которая рождалась у меня главным образом из научных познаний, по слову апостола: знание надмевает». Иногда он хочет судить – и строго судить себя. Он упрекает себя в сладострастии – любовь к Элоизе, – хотя не забывает прибавить, что «гнушался продажными женщинами» и «пользовался славой воздержания». Его обманное поведение у Фульберта именуется им «коварством», «высшим предательством». И даже жестокая месть этого человека представляется ему справедливым возмездием. «Сколь праведен был суд Божий, поразивший меня в том, в чем я грешил; какой справедливой изменой отплатил мне Тот, Кому я раньше изменил». Еще строже судит Абеляр эту полосу своей жизни в одном из писем к Элоизе. Там он упрекает себя – или их обоих – в глумлении над монашеским одеянием (Элоизы), в осквернении монастыря и в «бесстыдной измене». Впрочем, там эти обличения имеют отчасти педагогический характер: примирить Элоизу с ее страданиями, показав в них заслуженную ими общую кару.

И в «Истории моих бедствий» Абеляр пробует поставить идею возмездия в центр повествования как прагматический стержень. Делает это он, подходя к роковой для него встрече с Элоизой.

«Благополучие всегда надмевает глупцов, и мирское спокойствие расслабляет силу духа и легко разрушает ее плотскими соблазнами; считая себя уже единственным философом в мире и не боясь больше никаких тревог, я начал ослаблять бразды страстей... Я страдал гордостью и сладострастием, и божественная благодать послала мне, хотя и против воли, лекарство от обеих болезней; сначала от сладострастия, потом от гордости; от сладострастия — лишив меня возможности удовлетворять его, от гордости... унизив меня сожжением книги, которой я всего более гордился».

Эта отчасти религиозная, отчасти философская идея возмездия должна была бы лечь в основу «Истории», превращая ее в исповедь. Однако она в дальнейшем не развивается совершенно. Если он вспоминает о вине при первом из своих несчастий, то при втором он совершенно забывает о ней. Осуждение в Суассоне представляется ему чистой несправедливостью: «в первом несчастии была *некоторая* вина с моей стороны, к этому же столь явному насилию привели меня честное намерение и любовь к нашей вере, которые побудили меня к писанию». Вся дальнейшая жизнь представляется ему цепью незаслуженных гонений. Заключая свое повествование, он уже совершенно забывает о возмездии. Его бедствия представляются ему свидетельством его высокого христианского призвания. «Христос предсказал членам своим о членах диавола: "если Меня гнали, будут гнать и вас"»... Вслед за апостолом он повторяет: «все желающие жить благочестиво во Христе Иисусе будут гонимы», и вслед за Иеронимом: «благодарение Богу, стал я достойным ненависти мира». Самая огромность его бедствий исполняет его каким-то гордым удовлетворением. Страдания его фиктивного друга, к которому он обращается в начале и в конце письма, в сравнении с его страданиями должны показаться «ничтожными или незначительными». И настроение благочестивой резиньяции («да будет воля Твоя»), в которой разрешается письмо, позволяет расслышать обертон высокой самооценки: «не опечалит *праведного* все, приключившееся с ним».

И чувствуется, что эта новая идея страдания («я стал достойным ненависти») есть только христианский перевод языческой судьбы, завистливой к величию, о которой он любит говорить, применяя к себе слова Горация: «Молнии разят вершины гор», или еще стихом Овидия: «высшее зависти цель, открыты бурям вершины».

Зависть —обратная сторона тщеславия. Абеляр не грешит завистью, ибо его личное самосознание ставит его далеко выше всех его противников. Но, расценивая их мотивы почти всегда с этой точки зрения, он тем самым показывает, какое значение придает славе и чести в человеческих поступках. Исход Суассонского собора, по Абеляру, решается внушенным реймскому архиепископу убеждением, что для него было бы «позорно», если бы процесс Абеляра был перенесен для рассмотрения в другую митрополию. Аббат и монахи Сен-Дени, желавшие всячески отделаться от Абеляра, находят для себя «безмерным позором» его уход в чужой монастырь. Почти всегда вражда против него мотивирована завистью. Все его учителя, кроме Росцеллина, обойденного полным молчанием, преследуют его из недостойной зависти. Когда Абеляр добился в первый раз кафедры в Notre-Dame, «трудно выразить, какой завистью начал чахнуть, каким огорчением волноваться наш учитель. Он не мог долго вынести этого несчастья». Ансельм Ланский запрещает Абеляру преподавание богословия, мотивируя это его неподготовленностью. Для Абеляра этот поступок кажется внушенным «явной клеветой зависти, еще никогда не бывалой». Его осуждение на соборе изображается делом зависти реймских магистров, старых соперников его по ланской школе. По его словам, не иначе на это смотрели епископ Шартрский, его покровитель в Суассоне («насилие, внушенное явной завистью»), и сам осудивший его легат («зависть французов»). «Зависть нашла» его «и в уединении» Параклета. Враги «жаловались на судьбу и вздыхали», видя толпы стекавшихся к нему учеников: «они усматривали в этом его славу, свое бесчестие». И когда он, уже аббат Рюиский, посещает Элоизу в Параклете, поднимается «ропот зависти»: чистота их отношений подозревается врагами. Замечательно, что Абеляр не приводит других мотивов для ненависти. Корыстный интерес, невежество, фанатизм ревнителей им игнорируются. Его губит только зависть. Ее он делает программной темой «Истории моих бедствий»: «Отсюда возникло начало моих бедствий, которые длятся поныне, и чем дальше простиралась наша слава, тем сильнее разгоралась людская зависть». Поистине, зависть представляется ему преломлением в низменных душах сжигающей его жажды славы. Только не названные по имени «новые апостолы» — Бернард и Норберт — освобождаются от этого обвинения, но зато их злобное преследование является вполне немотивированным и непонятным.

Рядом с врагами образы друзей отмечены чрезвычайно бледно. В сущности, это и не друзья, а почитатели или покровители, по большей части безымянные. Их, должно быть, было немало, по свидетельству и самого Абеляра и его врагов: в школах, в рядах духовенства и рыцарства, при княжеских дворах и папской курии. Но Абеляр не удостаивает своих друзей ни литературного портрета, ни литературной переписки, которую он счел бы достойной сохранить от забвения. Даже свои многочисленные связи он както не умеет использовать для того, чтобы в критические дни найти защиту. Он всегда остается одиноким и живет с этим сознанием. Кроме Элоизы, мы не знаем ни одного человека, о котором могли бы предположить, что его связывали с Абеляром узы дружбы. Арнольд Брешианский был его учеником и соратником — «оруженосцем», в глазах Бернарда. Абеляр нигде не упоминает о нем ни словом. Относительно «Истории бедствий» можно было бы возразить, что сама трагическая тема ее исключает светлые образы дружбы. Однако мы видели ее схему: измена судьбы допускает, в первой части, и даже требует светлых картин. Но «слава» заслонила все человеческие чувства и отношения.

Его письма к Элоизе свидетельствуют о мрачном эгоцентризме. Пока только один пример из многих. Абеляр расстроил Элоизу словами о близкой смерти и распоряжениями о своем погребении. В ответ на ее страстные заклинания («Не дай Бог, чтобы нам пришлось пережить тебя») Абеляр отвечает сурово: «К чему ты обвиняешь меня, что я сделал вас участницами моей тревоги, если сама побудила меня заклинаниями? Неужели в той отчаянной жизни, которая меня терзает, вам подобает радоваться? Вы хотите быть не участницами в скорби, а только в радости»... и далее следует педантическое определение истинных и ложных друзей. Абеляр жесток в прикосновении к людям, погруженный в себя и в свои идеи. Вчитываясь в тон его писем, его автобиографии, мы понимаем, что он должен был иметь врагов.

В школах его окружала зависть, в монастырях — разврат. Мы не думаем отрицать справедливости его общей оценки. Нам положительно известно, что уровень жизни, напр[имер], Сен-Дени, был предметом нареканий. В Рюи должно было быть много хуже. Но Абеляр знал, на что он шел. Он сам выбирал свои обители. Распущенность имела для него свои выгодные стороны: он мог поставить школу на монастырской земле и жить по своим вкусам,

своими доходами, только пользуясь падением дисциплины. В строгом цистерцианском монастыре он, вероятно, задохнулся бы. Но он довольствуется свободой для себя. Он выступает обличителем и реформатором. В этом он видит свой долг. Будучи сам аббатом, он ждет для себя «вечного осуждения» в случае преступной слабости. Однако он не был рожден реформатором. То, что удавалось многим клюнийцам и цистерцианцам, — превращение праздного и распутного стада в дисциплинированное общежитие — не удавалось ему. Мало сказать, что он был лишен административных способностей. В его обращении с людьми должна была чувствоваться *личная* суровость, которая отталкивает. Суровость прощают святому, в котором чувствуют любовь или отрешенность в нездешнее. Аскетизм Абеляра был иного порядка: того, которого люди не прощают.

Мы имеем много свидетельств, что Абеляр серьезно относился к своему, принятому им в минуту отчаяния монашескому обету. Аскетический энтузиазм Иеронима произвел на него глубокое впечатление. Неоднократно в своих сочинениях, и в письмах и в проповедях, он возвращается к идеальному изображению древнего монашества. Едва ли он предавался истязанию плоти; но строгость его жизни подтверждается и Бернардом, который говорит о нем: «Иоанн снаружи, Ирод внутри». Образ жизни, который он вел в Клюни, может быть, и не отличался от его привычного быта. В нем трудно различаются аскетизм монаха и аскетизм ученого. В самом деле, одной из любимейших идей Абеляра было отождествление с монахами древних философов. Вслед за Иеронимом он усматривал в цинике Диогене идеал аскета. Тем самым сказано, что аскетизм имеет для него преимущественно моральную ценность. Освобожденный от связи с религиозной жизнью, созерцания и любви, аскетизм принимает характер ригоризма. Бернард истязал свою плоть, но он умел забывать о ней и утопать в любви. Отсюда его исключительное обаяние. Абеляр выступал с требованиями *разумной* строгости. Но от них веяло сухостью; они вызывали протест. Сравнение с прежней жизнью учителя и вынужденностью его «обращения» не могло укреплять его авторитета. Отсюда — бесплодная борьба, которая наполняет всю вторую половину его жизни. Если в первой он борется за успех и славу, то во второй — за моральный принцип. И здесь он терпит одни поражения.

Эти поражения были неизбежны и по другой причине. Человек долга и самоуважения может импонировать другим, когда обладает достаточной стойкостью и последовательностью. Абеляр менее всего похож на стоика, каким он является в своей этике. Его жизнь – сплошное метание и бегство. Он принимает ответственнейшие обеты (уходит в монастырь, становится аббатом) без серьезных оснований. Скоро наступает раскаяние и разочарование. В его жизни нет внутренней последовательности; он не строит ее сам, он всегда уступает обстоятельствам и настроениям. Из Парижа в Сен-Дени, из Сен-Дени в Параклет, из Параклета в Рюи – это этапы бегства: от позора, от суда, от фанатизма. Вид опасности, действительной или воображаемой, нервирует его. Он не может выжидать ее спокойно и должен бежать от нее или навстречу к ней. Агитация против него (сначала Росцеллина, потом Бернарда) заставляет его требовать собора для своей реабилитации. Но после горького опыта в Суассоне у него не могло быть доверия к беспристрастию духовных судей. Самые слухи о соборах, как мы уже видели, повергают его в трепет. Однако через несколько лет он снова обращается к Санскому архиепископу, требуя суда над ним или суда между ним и Бернардом. Посылая вызов своим врагам, он не выдерживает боя, когда его обстановка для него невыгодна. Он чувствует себя непобедимым на кафедре и ожидает от собора всенародного диспута.

Что это ожидание не вполне наивно, показывает опыт Гильберта Порретанского[27], которому удалось защищаться против Бернарда методами диалектики на соборе 1148 г. в присутствии папы. Сильная партия поддерживала философа; римские кардиналы не желали повторения позорного осуждения Абеляра: «Они говорили, что аббат Бернард подобными же уловками боролся с магистром Петром». Осуждение доктрины Гильберта было обставлено так, что не затронуло ни самолюбия, ни церковного положения философа. Абеляр же не сумел заставить считаться с собой, хотя у него была своя партия, хотя общественное мнение – во время Суассона, бесспорно, – было на его стороне. Но его поведение на обоих соборах совершенно нелогично. Никто не мог заставить его сжечь свою книгу в Суассоне без всякого протеста, без апелляции к Риму. Если верно, что собор даже не формулировал обвинений против него, то, в сущности, он осудил сам себя. Единственное объяснение этого поступка – в безотчетном страхе

и «дружеском» влиянии Шартрского епископа. В Сане он апеллирует к папе, но при каких условиях? До начала обсуждений, которых он требовал сам. Пусть приговор был заранее предрешен, но он имел возможность публичной защиты и не воспользовался ей, дав врагам повод говорить о «внезапно овладевшем им смущении». Покой последних месяцев своей жизни он купил отречением от своих взглядов. Его «Апология» (вторая) является наполовину самооправданием в неправильных обвинениях, наполовину молчаливым признанием своих заблуждений и отречением от них. Мы не вправе решать, с какою степенью искренности совершал он эту ретрактацию. Мы видим только, что она последовала за постигшим его осуждением Рима. Он был сломлен морально, но признал ли себя неправым? Если правда, что последняя редакция его «Диалектики» относится к клюнийским месяцам его жизни, то на внутреннее состояние его следующее место предисловия может пролить некоторый свет: «Пока я жив, *зависть* стоит поперек дороги моим сочинениям и желает затруднить изучение их; но я все же даю свободный полет моему духу, потому что последний день моей жизни положит конец также и зависти, и в моих сочинениях всякий найдет то, что необходимо для знания».

Лишенной цельности и устоев рисовалась Абеляру его собственная жизнь. Он сам, обезоруживая нас, произнес над собой самый суровый приговор, когда, говоря о «бесполезной и жалкой» жизни своей в монастыре св. Гильды, применяет к себе слова притчи: «Этот человек начал строить и не мог окончить». Не с этим ли связана отмеченная выше повторяемость многих моментов его жизни? Будучи не в силах остаться верным себе до конца или отречься от себя, он снова и снова возвращается к исходному положению в неразрешенном конфликте: в пустыню, в Париж, на собор.

Моральная слабость Абеляра, быть может, является не только чертой его индивидуального характера. Слишком часто встречаем ее в истории христианского рационализма, чтобы объяснить случайностью природы или биографии. Она неизбежно присутствует там, где налицо глубокий раскол сознания. Абеляр стоит слишком одиноко, в самом глубоком смысле слова, когда пытается построить из камней авторитетов и логических чертежей храм цельного стиля. Он не чувствует поддержки вековой традиции, которая составляет силу его врагов. И что всего для него страшнее — у

него, по-видимому, нет голоса внутреннего откровения, который оправдал бы его смелость. Абеляра делает слабым рассудочность его религии. Он, определявший веру как откровенное «знание», не мог понять той живой цельности, которую давала вера Бернарда. В субъективной ортодоксальности Абеляра нельзя сомневаться. Но его вера – только система истин. Мы иногда видим его за молитвой – он усиленно требует молитв Элоизы, – но никогда в его религиозных выражениях не удается схватить личной и живой ноты, чего-либо похожего на опыт и жизнь. Вот почему его Бог не поддерживает в часы испытаний и, поверженный врагами, он испытывает чувство страшной, метафизической покинутости.

Элоиза правильно охарактеризовала господствующее настроение Абеляра как «желчь и полынь». В дни кризисов оно сгущается до мрачного отчаяния. Абеляр совершенно точно пользуется этим словом («desperatio»), вкладывая в него оттенок отверженности от Бога, печати Каина. Самыми мягкими чертами изображает он свое состояние после первой катастрофы. Здесь стыд борется с сознанием собственной вины. Но после Суассона он взбунтовался против Бога. «Боже, судящий в правде, с какой желчью в сердце, с какой горечью в мыслях я, безумный, обвинял Тебя Самого, в бешенстве осуждал Тебя, часто повторяя жалобу св. Антония: “Иисусе благий, где был Ты?”» Отчаяние находит на него и в Параклете, который впоследствии вспоминается ему как место утешения в его страдальческой жизни. Нападения Бернарда и его партии заставляют его обдумывать фантастический план – бегство к «язычникам». Это не было отступничеством: он мечтал «среди врагов Христа жить по-христиански». Это в прошлом. Воспоминания об отдаленных душевных состояниях неизбежно не точны. Но вот что он переживает сейчас. «Сатана так опутал меня, что я не нахожу места, где мог бы отдохнуть, где мог бы жить, но блуждаю повсюду, бродягой и беглецом, подобно проклятому Каину».

Будем справедливы. Это отчаяние не было итогом морального или религиозного нигилизма. Оно свидетельствует о поражениях в борьбе, которая исполнена высокого этического значения. Сам Абеляр не сумел раскрыть нам с достаточной ясностью своего жизненного призвания. Во всяком случае, не голый призрак славы водил им. Его сочинения свидетельствуют о большой эрудиции и о большом труде, которым он, что бы ни говорил сам о се-

бе, не гнушался. Они свидетельствуют и о большем: о постоянном усилии мысли в работе над сложным и противоречивым материалом традиции раскрыть истину, рассеять скрывающий ее покров заблуждений. Истина и разум являются для него религиозными категориями. «Истина» – для него самое дорогое имя Христа. Исходя из тождества «логоса» и «Софии», он приходит к синонимичности слов «философ» и «христианин» и к религиозному утверждению от логоса проистекающей логики. Борьба диалектика не была борьбой софиста за субъективное «мнение» (враги напрасно называют его «жонглером»), а бескорыстной, хотя и отягощенной человеческими слабостями, борьбой за открывшуюся и еще исследуемую истину. Без этой предпосылки жизненный образ Абеляра должен остаться совершенно непонятым.

* * *

Только исходя из этого законченного образа, можно подойти к реконструкции его юности. Здесь мы будем осторожны и ограничимся намеками. Стало трафаретом представлять личность Абеляра разорванной надвое его злосчастной «раной». Рисуют двух совершенно различных Абеляров, располагая все светлые краски по одну, все темные – по другую сторону роковой черты. Странным образом, однако же, пользуются для характеристики его боевого «рационализма» произведениями, написанными – как все они написаны – *после* преступления. Попытаемся сначала определить устойчивые черты, сохранившиеся и после катастрофы. Несомненно, когда Абеляр рисует себя юношей с ярко выраженным самосознанием и тщеславием, он не погрешает против истины: таким он остался до могилы. Но и *истину* мы должны оставить ему, рядом со *славой*, как основное стремление *всей* жизни. Может быть, поверхностный успех диалектических споров сильнее опьянял юношу, чем мужа. Но и в юноше мы не вправе видеть только жонглера: ибо откуда же вырастает философ? Самые интересы его не изменились. Как и после, он предавался с равным рвением изучению диалектики и теологии (с 1113 г.) и в одновременном обладании этими дисциплинами видел свое личное превосходство над современными магистрами. Овладев парижской кафедрой, он читает толкование на пророка Иезекииля; перед смертью перерабатывает свою «Диалектику».

Изменилось ли радикально его отношение к людям? Утверждали, что он утратил свое обаяние, о котором так красноречиво говорит Элоиза (для женщин!). Но его честолюбие должно было всегда создавать ему врагов. Он сам рассказывает о ссорах с учителями и сотоварищами по школам. Если поверить Фулькону (в письме которого к Абеляру много правды, но много и сплетен), у Абеляра в юности не было друзей, даже среди родственников: «Все тебя ненавидят по твоей вине». Здесь много преувеличения. У Абеляра-магистра есть почитатели, но и к монаху стекаются толпы учеников, готовых примириться с тяжестью жизни в деревне, своими деньгами и трудом облегчать его существование и терпеливо сносить вспышки его гнева.

Его ранняя жизнь носит следы таких же метаний и неустойчивости внешнего быта, как и его поздние годы. Он постоянно странствует с места на место, и эти перемены не всегда достаточно мотивированы. Мы видим только в этих перемещениях впоследствии новую черту. Сначала он нападает, потом спасается бегством. Впрочем, и позже он нередко переходит в наступление, огрызаясь, как затравленный волк. Понятно, что в молодости победа ему улыбается, и он гонится за самым высшим венком. Но полемический задор остается свойственным ему и в старости. Даже в проповедях он не упускает случая бросить стрелу в противника.

Вправе ли мы представить его в молодости рыцарем без страха и упрека, чтобы отягчить обвинением в малодушии его зрелость? У нас нет данных для этого. Его поведение по отношению к Фульберту, во всяком случае, не говорит о рыцарской прямоте. Нельзя забывать, что непосредственной причиной катастрофы была безнадежная запутанность положения, в которое Абеляр поставил себя своим *тайным* браком, а жену *мнимым* постригом. Что остается от образа рыцаря или рыцаря диалектики? Предполагаемая жизнерадостность, успех у женщин, любовные стихи? Мы видели, как обстоит дело со стихами. Не трубадур, а «голиард», Абеляр писал латинские стихи, как не перестал их писать и впоследствии, перестроив свою лиру на более благочестивый тон. В его стихах мы не можем усмотреть подлинного вдохновения, хотя личные мотивы порой согревают эрудицию — как, впрочем, и в научных его трактатах. Если поверить Абеляру, он всегда чуждался женского общества и пользовался славой целомудрия. Книги

не оставляли этому «рыцарю» времени для куртуазных развлечений. Книги расстроили его здоровье. На *годы* он должен был, по болезни, прервать свои лекции. В каждой черте мы узнаем клирика, родоначальника гуманистов, «интеллигентов»... От рыцаря-Абеляра приходится отказаться. Мы знаем, что лекции Абеляра увлекали ясностью и остроумием. Он не гнушался шуткой. Если видеть в этом «светскость», он остался ей верен и под рясой монаха. Ведь показания учеников его относятся к позднейшему времени.

В чем изменил его монастырь или несчастие, приведшее его в монастырь? Мы охотно допускаем, что это «обращение» усилило аскетические черты характера, хотя и не сделало из него подлинного аскета, т. е. святого. Вероятно, унижения и бедствия наложили на него мрачный отпечаток, должны были усилить его мизантропию, хотя – повторяю – о жизнерадостном Абеляре мы, в сущности, не имеем никаких данных. Несомненно, в нем была надломлена вера в свои силы. Он стал боязлив и мнителен. Прежний темперамент бойца должен был поблекнуть, хотя не угас совершенно. В страданиях углубился его внутренний раскол, хотя раскол этот и был истинной причиной его страданий. Судьба Абеляра представляется нам не отражением роковой случайности, но развертыванием заложенного в нем трагического противоречия, необходимой исторической жертвой.

* * *

Остается дополнить образ человека образом его любви. Любовь создала ему посмертную славу, вырастила пышные цветы легенды не только на почве родной Франции, но и Италии. Из всех мыслителей средневековья, опозоренных именем «схоластиков», только Абеляр, схоластик по преимуществу, окружен ореолом романтизма. По правде сказать, в нем он совершенно неповинен. Элоиза более, чем он, создала их общую неувядающую славу. Заслуга Абеляра в том, что он нашел для этой любви место, – если не настоящие слова, – в своей автобиографии. Он уделил ей место и в своей жизни. Элоиза – единственный человек, который идет рядом с Абеляром, не знавшим дружбы, до конца его жизненного пути. Без анализа их сложных отношений не может быть понимания и биографии Абеляра.

Но эта любовь сама представляет большую культурно-историческую проблему. На грани XII столетия любовь впервые обретает язык в христианском человечестве. Мы говорим о зародившемся в Провансе «миннезанге». Для явлений духовной культуры обретение языка есть, в сущности, рождение. В слове, или в языке форм, из хаоса смутных переживаний впервые возникает явление как факт самосознания. Таково рождение новой любви. Это событие огромного значения еще не вполне выяснено в своем происхождении. Миннезанг появляется в конце XI – начале XII века в поэзии герцога Аквитанского Гильома IX[28] как вполне сложившееся, культурное и даже утонченно культурное явление. В настоящее время с большим или меньшим успехом разыскивают его корни: в народной лирике, в рыцарском эпосе, в латинской эротической поэзии (Овидий), в феодальной культуре Прованса (дама – госпожа), в христианской углубленности чувства и в новом мистицизме века Бернарда. Так много влияний, часто взаимно отталкивающихся, скрестилось, чтобы дать ростки «новой жизни». Но самое зарождение ее все еще представляется необъясненным, почти чудесным. Внутреннее содержание новой любви можно охарактеризовать – с возможной краткостью, – как возрождение Эроса – в платоновском смысле – в соединении с культом женщины (Векслер). Эта чувственно-идеальная любовь облекается в формы «куртуазного» служения даме и отягчена острым, часто мучительным самоанализом. Любовь ощущают как высшую власть, но и как безумие. Она несет с собой нежное страдание и, раня сердце, извлекает из него и жалобы и славу «владычице». Острая эротика и спиритуалистический символизм, формальная изощренность и глубокий лиризм – таковы полюсы поэтического выражения новой любви. Вне этого поэтического выражения для нас она вообще не существует, что, однако же, не дает нам права объявлять ее поэтической фикцией.

В эту эпоху, когда на юге Франции создавалась новая культура любви, в Париже Абеляр воспевал в стихах свою возлюбленную. Спустя годы, он – первый христианин – рассказал в прозе историю своей любви. «История моих бедствий» вызвала переписку с Элоизой, часть которой (Ер. II и IV, письма Элоизы, и ер. V Абеляра) имеет главною темой любовь – прошлую для Абеляра, еще настоящую для Элоизы. Понятен огромный интерес, с точки зрения проблемы новой любви, с которым подходят к этим письмам.

Но понятно и испытываемое при этом чувство разочарования.

Выше мы нарисовали картину преступной любви учителя и ученицы подлинными словами Абеляра. Не повторяя сказанного, попробуем анализировать его анализ. Свою любовь Абеляр судит как грех и падение с высоты философского воздержания. Это сладострастие (luxuria), уступка чувственности (libido) в соединении с нечистыми путями достижения – даже гнусность (turpitudo). Но Абеляр не долго останавливается на моральной оценке своего поведения. Он делает попытку изобразить психологию своей любви с возможной объективностью. Первое, что поражает нас, – это рассудочность, какая-то трезвость чувства, особенно в моменты сближения. Ни о божественной, ни о демонической силе Эроса нет и речи, даже в смысле соблазна. От Элоизы не исходят чары, покоряющие его. Абеляр очень скуп в похвалах ее наружности: «лицом не хуже других». Только научными знаниями (мы не слышим о ее уме или сердце) она превосходит всех женщин, «славится во всем королевстве». Это обстоятельство расценивается им как облегчающее связь: «можно переписываться в разлуке». Действительно, он изображает себя тщательно взвешивающим и обдумывающим свой любовный выбор. «Я оглядел-ся во всем, что обычно привлекает влюбленных, и нашел ее самой подходящей (commodiorem) для любовной связи со мной». Он и не думает о возможности отказа. Его красота и слава делают для женщины отказ ему невозможным. Путем обдуманного коварства он входит в дом Элоизы как учитель, вооруженный бичем. Он «воспламенен» не любовью к девушке, но поставленной себе *целью* любви (in amorem). Ясно, что любовь здесь значит только чувственную связь, а неравенство и расстояние в ней – в пользу мужчины. В этом отношении «любовь» Абеляра вполне антична. Он не считает нужным даже упоминать, как и когда Элоиза согласилась разделить его любовь. Он считает вполне возможным – характерная социальная черта – добиться любви угрозами и побоями. Какая возможна борьба между «нежной овечкой» и «голодным волком»? [a]

Достигнутое счастье любви изображается Абеляром в кратких, но ярких чертах. Любовь торжествует как сладкое и жгучее наслаждение, как amor – это слово повторяется почти в каждой

---

[a] В одном из писем к Элоизе (Ep. V) Абеляр вспоминает, что ему приходилось прибегать к угрозам и побоям, чтобы сделать ее более податливой.

фразе. Поцелуи, отражение глаз в глазах, даже сладость ударов симптоматически рисуют страсть. Неясный намек на «необычайные» наслаждения говорит о какой-то эротической школе. Чувствуется, что старый магистр Овидий пестовал эту страсть, «доктор сладострастия и мерзости», как называет его однажды сурово Элоиза, цитируя длинный отрывок из «ars amatoria». Абеляр знаком был со всеми эротическими сочинениями Овидия. Если бы до нас сохранились его любовные стихи (латинские, как мы думаем), мы, вероятно, узнали бы следы латинского поэта, как и в прочей литературе «вагантов». Между Овидием и Иеронимом (или Библией) раскололось его чувство, бессильное прийти к цельной концепции любви.

Что Абеляру чуждо было куртуазное отношение к женщине, доказывают все его суждения о ней. По природе мужчина создан более совершенным существом: он один по образу Божию, жена по образу Адама. Миф о грехопадении он интерпретирует так, что вся тяжесть вины падает на женщину (поверила в «коварство» Бога). Адам виновен лишь в излишней любви к жене и в переоценке Божеского милосердия. Правда, в порядке «благодати», а не «природы» женщина может опередить мужчину. Абеляр, в утешение Элоизе, рисует целый ряд праведниц Ветхого и Нового Завета. Молитва женщины ему даже представляется более могущественной. Пожалуй, в религиозной оценке женщины Абеляр не свободен от противоречий. Но тем определеннее его моральная и бытовая оценка женщины, как она выразилась в двух больших дидактических стихотворениях к сыну. Культурный стиль их вполне ясен: это стиль консервативно-буржуазных «зерцал» и «домостроев» от Иисуса, сына Сирахова, и дистихов «Катона» до Франческо де Барберини. «Нет ничего лучше доброй жены, ничего хуже злой». Эта мысль немедленно развивается в инвективу против злой жены: хуже «хищных птиц», опаснее всякого врага, она своим языком разрушает дом, как пожар. Злоязычная жена хуже блудницы. Впрочем, скромная блудница лучше и целомудренней гордячки. Трудно сохранить верность жены — поэтому лучше и не сторожить ее. Мужу не стоит и рассказывать об измене жены, а дочерей нужно выдавать замуж как можно раньше во избежание греха. Если жена любит мужа больше родственников, то это из одного «сладострастия». Что такое чувственная любовь в глазах Абеляра, вытекает из сравнения возлюбленной с блудни-

цей: «Та, что даром отдается сладострастию, считается подругой; та, что за деньги, — блудницей. Но порочнее является первая, которая ничего не получает, кроме грязи». «Как скот гонит по прихоти порыв страсти, так и людей — сладострастная любовь. Брачная, свободная или продажная любовь — всегда порочна и имеет в себе что-то скотское». Таков смысл этой цинической философии. Иногда в этих выпадах Абеляра против женщины угадывается, за клерикальной схемой, личная горечь: так в «Плаче о Самсоне», в котором видят автобиографическое зерно: «О, всегда величайшее падение сильных, женщина, созданная на погибель». И только в «Плаче Дины» любовь в своем могуществе извиняет и как бы облагораживает преступление. «Любви порыв — освящение вины». «Принужденный меня похитить, сам плененный моей красотой, нашел бы прощение у любого судьи».

Можно, пожалуй, отвести все эти показания как характеризующие старость Абеляра. Единственным, хотя и косвенным доказательством искренности его «клерикальных» воззрений может явиться отражение его взглядов у Элоизы и ее согласие с прагматически изображенной им историей их любви. По-видимому, она нисколько не оскорблена наготой нарисованной им картины их сближения. Когда она находит нужным делать поправки к его «Истории», она противоречит ему открыто: так в истории ее собственного пострижения. Но она сама называет их старую любовь блудом, «гнусным блудом» и «плотским вожделением». Она бесконечно далека и от куртуазной оценки женщины. Ее письма к Абеляру говорят о страстной жажде самоунижения. Она его «рабыня». Она удивляется, что он поставил в обращении к ней ее имя прежде своего: «женщину выше мужчины, жену выше мужа, служанку — выше господина». И для нее женщина «величайшая опасность для величайших людей». И она цитирует Притчи Соломона и Экклезиаста, чтобы сказать, что «горче смерти женщина. Дом ее — пути в преисподнюю». Галерея ветхозаветных соблазнительниц, приведенная ею, совпадает с перечнем Абеляра в упомянутом «Плаче Самсона».

В средние века была знаменита речь Элоизы против брака, которую Абеляр влагает ей в уста накануне решающих событий своей жизни. Его возлюбленная напрасно хочет отговорить его от шага, который представляется ей путем к погибели. Это маленький ученый трактат, почти сплошь из цитат; о буквальной под-

линности его не может быть и речи. Но Элоиза в своем письме признает эти доводы своими, считая его передачу верной, хотя и не полной. Это признание позволяет нам рассматривать речь против брака как общее их произведение, которое вводит нас в господствовавший между ними духовный тон. Из этой речи мы видим, какой страшный груз традиций тяготеет над этой женской головой, заставляя ее отрицать все подлинно женское ради мужского идеала. Один за другим она приводит против брака аргументы ап. Павла и философов, известных ей из Иеронима, которые говорят об одном: брак — помеха, тягота, несвобода. «Рассмотри условия брачной жизни. Что общего между студентами и прислугой, налоями и люльками, книгами или таблицами и прялками, стилями или перьями и веретенами? Кто, погруженный в благочестивые или философские размышления, может выносить плач детей, песни убаюкивающих их кормилиц, шумную толпу домашних слуг и служанок? Кто в состоянии вытерпеть постоянную грязь маленьких детей?» Эти аргументы, приличествующие старому холостяку, отзываются прошедшей через Иеронима цинической школой. Но Элоизе не чуждо и аскетическое воззрение на брак как на скверну. Вот как оканчивает она урок моральной философии: «Если так жили миряне и язычники, не связанные никаким религиозным обетом, как же нужно поступать тебе, клирику и канонику, чтобы не предпочесть божественному служению *постыдных* наслаждений, чтобы тебя не поглотила эта пучина Харибды, чтобы ты не погрузился бесстыдно и безвозвратно в эту *мерзость* (obscenitatibus)?»

Педантизм юной Элоизы, которым проникнута эта «философская» речь, вполне гармонирует с ее ученой репутацией, с ученым возлюбленным, вплоть до ученого имени, данного ею (конечно, совместно с Абеляром) их сыну: его назвали, как известно, Астролябием.

Мы, однако, не до конца анализировали речь Элоизы. Напоследок Абеляр приводит ее женские, личные доводы, слишком кратко для нас — и для Элоизы, которая, признав неполноту их, продолжает развивать эту тему много лет спустя. Говоря «от себя», Элоиза сразу же ставит себя в кричащее противоречие с аскетической мудростью Иеронима. «Насколько было бы для нее дороже, а для меня достойнее (вспоминает Абеляр ее слова), если бы она называлась моей подругой, а не женой, чтобы меня сохраняла

для нее одна любовь и не связывало никакое принуждение брачных оков; и мы, разлучаясь на время, испытывали бы тем больше радостей от наших встреч, чем они реже». Брак отрицается здесь не во имя философского или религиозного воздержания, а во имя свободы любви. Так поясняет свою мысль и сама Элоиза: «я предпочитала любовь браку, свободу — оковам». С необычайной силой развивается ею эта мысль в письме. «Ничего никогда (знает Бог) я не искала в тебе, кроме тебя самого; тебя только, не твоего вожделела. Не ждала я ни союза брачного, ни приданого, не добивалась моих наслаждений или желаний, но только твоих, как знаешь сам. И если наименование супруги является более священным и крепким, сладостнее для меня всегда было имя подруги или — если не рассердишься — наложницы или блудницы. Я думала, что, чем более унижусь ради тебя, тем большую обрету у тебя любовь, и не нанесу ущерба твоей славе»... «Призываю Бога в свидетели, если бы Август, повелитель вселенной, удостоил меня чести брачного союза и подарил бы мне в вечное и нерушимое владение весь мир, мне было бы приятнее и почетнее называться твоей блудницей, чем его императрицей».

Уже в этих словах, сливаясь с мотивом свободы, явственно слышится другой мотив: отдания себя, самоотвержения — не в этическом, а в эротическом смысле. Она не знает, как унизить себя перед ним: это дает ей радость. «Ты был единственным обладателем как тела моего, так и души». Это настроение господствует во всех ее письмах, находит для себя изумительные по силе и смелости выражения и потрясает нас. Элоиза умеет показать, без тени горечи, что вся ее жизнь была жертвоприношением ради него. Нет святыни, от которой она не отреклась бы по его требованию. «Я же (знает Бог) ничуть не поколебалась бы по твоему приказанию предшествовать тебе или сопровождать тебя, если бы ты устремился в царство Вулкана» (т. е. в ад). «Бог знает, при всяких условиях моей жизни (пишет монахиня) я доныне больше боюсь обидеть тебя, чем Бога: больше желаю угодить тебе, чем Ему».

С каким упоением она погружается в воспоминания своей любви, чтобы изображать *его* славу, *его* гений и красоту. Абеляр скупо похвалил ее достоинства. Она посвящает целые страницы его панегирику. С тонким искусством она рисует его обаяние по впечатлению, которое он производит на женщин. Все «томятся»,

«пылают», «вздыхают» о нем. Элоиза сумела в страсти уловить и описать стихию «влюбленности», которой мы напрасно искали бы у Абеляра. Но она делает еще один шаг – и открывает *любовь*. Опыт собственной страсти указал ей грань, отделяющую любовь от чувственного влечения – amor от libido. Ради любви она заточила себя в монастырь и навеки лишила себя наслаждений страсти. «Пока я предавалась с тобой телесным наслаждениям, для многих оставалось скрыто, делала ли я это по любви или страсти (libidine). Теперь же конец выявляет, каково было начало. Я запретила себе все наслаждения, чтобы повиноваться твоей воле». Освобожденная – или, вернее, возвысившаяся над чувственностью – любовь не перерождается в дружбу, привязанность, моральное единение, но сохраняет свой страстный и демонический (ибо имморальный) характер. «Я любила тебя не знающей меры любовью». С силою вулканического извержения вырывается это новое самосознание любви, колебля горы учености и выбрасывая вороха цитат. Разумеется, противоречия бесчисленны. Ни аскетическое, ни гедонистическое понимание любви не устраняются. Но они отодвигаются в сторону вновь просиявшей истиной. Покорная ученица, в науке любви Элоиза далеко оставляет за собой учителя. Говоря по правде, только ее послания обеспечили их переписке столь прочную и громкую славу первой correspondance d'amour[29].

Хочется поставить и относительно Элоизы вопрос, не обязана ли она своим пониманием любви новому куртуазному идеалу миннезанга? Но отрицательный ответ дается сам собою. В провансальской поэзии обоготворяется женщина, в формах феодального служения и религиозного культа. Какую смелость и гений изобретательности нужно было иметь, чтобы вывернуть наизнанку вассальные отношения и перейти к обоготворению мужчины! У Элоизы не видим и следов женской гордости или достоинства, не говоря о том, что все феодальные и религиозные мотивы любви вполне отсутствуют. Утонченности отвлеченного языка куртуазной поэзии противополагается у Элоизы бесстрашный реализм слова, с которым мы отчасти познакомились и который понятен только в *латинской* культуре. Но именно в латинской поэзии, у Вергилия, у Овидия, Элоиза могла найти образцы женской страсти, которая не совпадает со сладострастием, которая жаждет преклонения и самопожертвования. Изображает же

ее Абеляр, в момент принятия монашеского покрывала, повторяющей сквозь слезы, слова Корнелии из «Фарсалии» Лукана:

О, великий супруг мой!
Ложе мое недостойно тебя! Сколько власти имела
Над таким человеком судьба! Затем ли супругой
Стала твоей, чтобы горе тебе принести? Добровольно
Я покараю себя.

Казалось бы, Элоиза не имела надобности в литературных изысканиях, чтобы открыть то, что жило в ее собственном сердце. Ведь, в отличие от любви трубадуров, ее любовь была самой естественной и вечной вещью на земле: как любовь *женщины*. Но и самое повседневное и вечное для своего раскрытия нуждается в творческом откровении слова. Только гению дано говорить о простом. Если Элоиза первая из христианских женщин нашла на своем языке столь потрясающие слова о любви, то всего естественнее предположить, что древние, столь хорошо известные ей поэты помогли рождению ее слова. Это предположение не исключает глубокой значительности и оригинальности ее *дела* (дела Ренессанса). Если открытие любви Элоизой не имело такого культурного значения, как открытие трубадуров, то потому лишь, что культуру до сих пор определяет только мужская любовь.

Любовь Элоизы и любовь Абеляра выясняются для нас как явления совершенно разного порядка. Но они не протекают параллельно и не обрываются катастрофой. Они вступают во взаимодействие и борьбу между собою. Более сильное (т. е. женское) чувство остается связующим их началом и преображает, очищает личное и эгоистическое в мужском. Они оба нуждаются в очищении и достигают его. В этом значение длительного эпилога краткой любви; им является вся монашеская жизнь Абеляра и Элоизы; его обрывок сохранился в их переписке.

Но мы должны вернуться назад, к моменту разлуки. Здесь эгоизм Абеляра сказался во всей своей обнаженности. «История моих бедствий» представляет пострижение Элоизы «добровольным», хотя и совершенным по его «приказанию». Многократно Элоиза подчеркивает, что его приказание было для нее *единственным* основанием. Он *один* решил это за них обоих. Через много лет совершенное ею представляется ей «безумием»: «единственное, к чему стремилась любовь, она сама отняла у себя без на-

дежды возврата, когда, по твоему приказанию, я тотчас переменила одежду и самую душу». Она признается даже, что почувствовала ревнивое недоверие к себе со стороны мужа, который заставил ее постричься первой, «как бы вспоминая о жене Лота». «Мне было очень больно и стыдно».

Но, постригши Элоизу, Абеляр не вырвал ее из своего сердца. Предназначенная для общества «История моих бедствий» умалчивает об их отношениях в первые годы монастыря. К счастью, письмо Росцеллина приоткрывает покров. Мы видим, что Абеляр помогает материально своей бывшей жене и полученные от учеников деньги сам лично приносит ей, к великому негодованию монахов Сен-Дени. Что самолюбие Абеляра должно было сильно страдать при этом, показывают те комки грязи, которыми Росцеллин забрасывает по этому поводу его и его «блудницу». Тем больше мужества и верности он проявляет новым доказательством своей любви: таким мы можем считать упоминаемую Росцеллином его печать с изображением мужской и женской головы. Затем следы их отношений теряются до 1129 г., когда после изгнания монахинь из Аржантейля Абеляр должен был устраивать их в оставленном им Параклете. Следовательно, его поездка и свидания с Элоизой и на этот раз вызывались материальной необходимостью, что не спасло его от клеветы и подозрений, против которых он считает нужным пространно защищаться. Но вскользь он роняет замечание, показывающее, как много лично ему давали эти посещения Параклета. «От волн этой бури я спасался к ним, как в некую спокойную гавань, и мог там несколько отдохнуть».

Однако мы должны предполагать, что его отношения к Элоизе не были так сердечны, как ей хотелось бы. Он воздерживался и от писем ей — вероятно, не желая давать пищи злословию. Наконец, его холодность — действительная или внешняя — стала для нее невыносимой, и произошел взрыв. Дошедшее до Элоизы «письмо к другу», т. е. «История бедствий», взволновало ее и подняло со дна души все старые воспоминания. Прошлое не умерло для нее, но живо, как вчерашний день. Она пишет ему письмо, дышащее нежностью и преданностью. «Возлюбленным», «единственным» называет она его, своего брата, супруга, отца и господина. Она и ее сестры приходят в отчаяние, слыша о бедствиях, которым он подвергается в Бретани. Она заклинает его чаще писать ей, на-

поминая ему о том долге, который лежит на нем по отношению к ней. Перечисляя свои права на его участие, она прежде всего указывает на духовную зависимость от него Параклета. Этот монастырь – его создание, и он обязан больше ухаживать за собственным виноградником, чем за чужим в неблагодарной Бретани. Лично с ней связан он самыми священными узами – в этой связи она пытается сослаться даже на столь мало уважаемое ею право брака – «таинство союза брачного», – но самые священные для нее узы – узы любви. Здесь-то она и развертывает захватывающий образ своей любви и своего прошлого – для нее не померкшего – счастья. Она отдала для него все. Если она в монастыре, то «не ради благочестия, а только по твоему велению». Она не может ждать за это награды от Бога. Единственная возможная для нее награда – его благосклонность. «И теперь душа моя если не с тобой, то нигде. Без тебя она не может существовать. Умоляю, сделай так, чтобы ей было хорошо с тобой. Будет же хорошо с тобой, если она найдет тебя благосклонным, если заплатишь любовью за любовь (gratia), малым за великое, словами за дела. О если бы, возлюбленный, твоя любовь была менее уверена во мне, а более тревожилась за меня!» Она ждет от него теперь не утех земной любви, а духовного общения и руководства. Он должен «увлекать ее к Богу».

Ответ Абеляра очень сдержан, хотя за сдержанностью этой местами чувствуется скрытая нежность: «Сестра, некогда дорогая в миру, ныне дражайшая во Христе». Он не писал ей писем утешения, потому что считал ее слишком твердой и не нуждавшейся в этом. Он согласен стать ее духовным руководителем: «Пиши мне, о чем хочешь, и я напишу, как Бог внушит». Но именно он нуждается теперь в ее молитвах. Молитва женщины много значит пред Богом: эта мысль развивается в небольшой трактат. Возвращаясь к их личным отношениям, он хочет, чтобы молитва за него возносилась в Параклете в литургических формах. Он составляет для нее особый чин, который монахини должны соблюдать на ежедневных часах[30].

В заключение он просит в случае своей внезапной смерти перенести его тело в Параклет, чтобы, подобно Христу, он был окружен молящимися и плачущими женщинами.

Это жестокое напоминание о смерти вызывает у Элоизы взрыв отчаяния. «Пощади, умоляю, господин мой, пощади от таких слов,

которыми несчастных ты делаешь несчастнейшими...» «Жить без тебя для нас невозможно». Да и как они смогут за него молиться тогда, «когда дух в безумии, скорее разгневанный, скажу, против самого Бога, чем укрощенный, не столько будет умилостивлять его молитвами, сколько раздражать жалобами»? От будущего горя она обращается к настоящему и прошлому. Она «несчастнейшая из несчастных». «Бог во всем жесток ко мне». Несправедливостью представляется ей их насильственная разлука. Ведь не в прелюбодеянии, а в браке постигла их кара – и в каком целомудренном браке: когда жила она среди монахинь. Почему он один поплатился своим телом за их общую вину? Она сгубила его, как все женщины, созданные на погибель великих мужей. Чувствуя свою – хотя невольную – вину перед ним, она признает себя заслужившей кары. Ведь и она предавалась сладострастию. Но от признания вины далеко до раскаяния. Она находится в непрестанном бунте против Бога. «Каким покаянием смягчить Бога, не знаю, ибо постоянно обвиняю Его за эту обиду в величайшей жестокости; и противясь Его воле, более оскорбляю возмущением, чем смягчаю раскаянием». Да к тому же «душа еще сохраняет волю к греху и пылает прежними желаниями». «Наслаждения любви, которым мы вместе предавались, были так сладостны для меня, что я не могу ни разлюбить их, ни изгладить из памяти. Куда бы я ни обратилась, они всегда перед глазами, вызывая во мне желания. И во сне я не избавлена от этих мечтаний. Даже среди торжественной литургии, когда молитва должна быть всего чище, гнусные образы этих наслаждений всецело подчиняют себе жалкую душу, так что я более предаюсь этим мерзостям, чем молитве». Ее духовное состояние страшно. Она живет в монастыре без внутреннего призвания, даже без религиозной связи с Богом. Ее жизнь – одно «лицемерие». Абеляр не должен ее хвалить, чтобы не губить окончательно. Пусть он лучше поддержит ее, он, более счастливый, у которого отнят преступлением самый стимул ко греху.

Элоиза раскрыла перед ним такой же ад в своей душе, какой он сам показал в себе на страницах своей «Истории». Ее отчаяние выводит его из состояния эгоистического одиночества. В своем ответе он хочет действительно протянуть ей руку помощи. Впрочем, начало его холодно и самолюбиво. Он усмотрел в ее письме упреки и должен опровергнуть их по пунктам: во-первых, во-вторых и т. д. Мы видели выше, как психологически грубо он от-

водит ее жалобы по поводу его слов о своей смерти. Не менее отвлеченны, хотя и тоньше, его рассуждения о ложной скромности, которая избегает похвал, втайне желая их, как Галатея у Вергилия убегает от своего преследователя. Но он отвечает и на вопль ее души. Он хочет убедить ее в том, что их общие страдания заслужены и что ее нынешний удел не жалок, а является высшим призванием человека. Без жалости к себе, на этот раз он берет на себя большую тяжесть вины и бичует свое прошлое так, как не хотел этого сделать в «Истории». Для Элоизы он приносит эту жертву гордостью. Что же, в сущности, она утратила? «О, какое ужасное бедствие, какое жалкое было бы несчастье, если бы ты, предаваясь грязи плотских наслаждений, рождала в болезни немногих детей для мира, между тем как теперь с ликованием производишь для неба многочисленное потомство; ты была бы не более чем женщина, а теперь ты превосходишь мужей и обратила проклятие Евы в благословение Марии». Теперь она невеста Христа, к ней применяет он брачную Песнь Песней. Теперь она стала госпожой его, ибо он только раб Христов.

С точки зрения этого высокого ее предназначения их земной брак представляется ему не «глупостью», как прежде, но актом Провидения. «Безмерно любя тебя, я желал удержать тебя навеки, а Бог уже помышлял этим путем обратить к Себе нас обоих». Абеляр хочет отвлечь ее мысли от себя к новому Жениху и дать ей новую, достойную цель сострадания. Разве не исторгает у нее слез невинная смерть Христа? Он вызывает в ее памяти образы страстей. Пусть она соединится с сонмом жен, оплакивавших Христа. Он умер за нее. «Собственной кровью Он купил тебя и искупил». *Его* любовь к ней бескорыстна. «Чего Он ищет в тебе, как не тебя самое? Истинный друг тот, кто тебя, а не твоего желает...» «*Он* любил тебя воистину, а не я...» Я удовлетворял с тобой мои желания, и это было все, что я любил». Здесь Абеляр поднимается на религиозную высоту, для него необычную. На наших глазах он вырастает из трезвого резонера в ученика св. Бернарда. Это сделала Элоиза, т. е. сострадание к ней. Он сам опровергает свои суровые слова: его любовь не только вожделение. Во всяком случае, теперь она переродилась. Он созрел для новых любовных уз. Идеал новой любви, который предносится ему, выражен всего лучше в составленной им молитве, которая должна возноситься за него в Параклете. Этой молитвой оканчивается его письмо.

«Боже, в начале творения создавший жену из ребра мужа и тем освятивший величайшее таинство союза брачного... прости многие прегрешения *наши*. Накажи, молю, виновных в настоящей жизни, чтобы пощадить их в будущей... Явись очистителем, не мстителем... Ты сочетал нас, Господи, и разлучил, когда и как было угодно Тебе. Теперь же доверши милосердно, что милосердно начал; и разлученных в мире соедини с Тобой навеки на небесах».

Абеляр указывал Элоизе путь, по которому они должны были идти, чтобы не порывать вновь завязанных духовных уз. Этот путь уже был предложен ей самой. Тем не менее не без ропота она соглашается заглушить в себе «слишком человеческое». Она согласна повиноваться в письмах, но не властна над своим сердцем. Даже над словами она не властна. Внутренне она еще не смирилась. Но чтобы новыми мыслями вытеснить старые, переводит беседу на объективные темы. Отныне их переписка становится научной и практической. Перед нами аббат и аббатиса, духовный отец и его дочь. Элоиза предлагает ряд вопросов, свидетельствующих о ее выдающемся критическом уме. Абеляр должен писать о происхождении и задачах женского монашества, об уставе, желательном для Параклета (ибо устав Бенедикта Элоизу не удовлетворяет), о важности науки для женщин, объяснять ей смысл темных или противоречивых мест Библии. Для Элоизы он пишет толкование начала Бытия. По проповедям Абеляра мы видим, что многие из них были произнесены в Параклете. Для Параклета же Абеляр составил множество церковных гимнов, чтобы заполнить указанные Элоизой литургические пробелы. Ради одного из своих литургических новшеств он вступает даже в полемику с Бернардом, оставшимся им недовольным во время посещения Параклета. Абеляр уделяет Элоизе отныне все более внимания в своем творчестве.

Последним свидетельством их духовной любви является краткое его «исповедание веры» в виде письма к Элоизе. Вероятно, оно написано уже после осуждения в Сане. Измученный и опозоренный, он хочет сказать ей, чтобы она верила в его невиновность, и одновременно с «Апологией» для общества шлет ей взволнованное и сильное письмо, которое начинается стоном и заканчивается символом. «Сестра моя Элоиза, некогда в мире любимая, ныне во Христе возлюбленнейшая! Логика сделала меня ненавистным миру... Чтобы трепетное беспокойство и все со-

мнения изгнать из твоего сердца, твердо знай, что я основал мою совесть на том камне, на котором Христос воздвиг Свою Церковь...» После этого письма им не суждено было более свидеться. Элоиза могла оплакать в Параклете только его прах. Письмо к ней аббата Клюнийского Петра по поводу смерти Абеляра говорит о высоком уважении писавшего к Элоизе и к ее любви. Действительно, мы знаем, что аббатиса Параклета пользовалась всеобщим признанием в церковных кругах. Если ее письма к Абеляру были известны, они не повредили ее репутации. Надо предполагать, что она не замкнулась в окаменении отчаяния, а сумела достойно пронести крест своей жизни.

Мы видели, что Абеляр не годился в герои куртуазной любви. Но недаром легенда так рано начинает окружать ореолом его любовь, потрясенная трагичностью ее судьбы. Уже старая латинская хроника, рассказывая о смерти Элоизы, вплетает в свою краткую заметку древний чудесный мотив: «Когда умерла она и была принесена к гробнице, ее супруг, который скончался за много дней до нее, поднявши руки, принял ее и заключил в свои объятия».

III. Мыслитель

Абеляр обладал, бесспорно, ясным и сильным умом. Влияние, оказанное им на развитие философской и богословской мысли XII века, было весьма значительно. Тем не менее его дело носит следы той же отрывочности и расколотости, как и его личность. Диалектик, подошедший к теологической традиции во всеоружии логических категорий, он был призван, казалось, продумать и создать свою систему. Такую задачу он себе, по-видимому, поставил и боролся за нее с большой энергией. Но его работа разбилась по разным направлениям. Он не успел преодолеть многочисленных противоречий. Повсюду мы имеем дело скорее с тенденциями Абеляра, чем с его достижениями. Не случайно большинство его сочинений дошло до нас в незаконченном виде. Можно предположить, что сам автор не успел дать им окончательной формы. Особенно его философское наследие способно привести в отчаяние историка и критика. Вот почему об Абеляре

легче писать исследования, чем давать их резюме. Последние, в своей краткости, всегда останутся догматическими и спорными. Тем не менее мы сделаем попытку охарактеризовать основные тенденции Абеляра как философа, теолога и этика. Этой попытке мы предпошлем характеристику его эрудиции и его стиля.

Многим из современников, а еще более потомков, Абеляр казался чудом учености. Эпитафии именуют его Сократом, Платоном и Аристотелем Галлии или его века. «Он знал все, что может знать человек». Мы можем трезвее отнестись к нему и, признавая обширность его эрудиции, отметить в ней и пробелы — разумеется, на фоне образованности XII века. Абеляр посвятил свою жизнь диалектике и теологии. Все остальные традиции школы он усвоил случайно, хотя и не столь уж отрывочно. Грамматика и риторика и для него должны были открыть путь к диалектике, и мы положительно знаем о его знакомстве с грамматикой Присциана[31] и псевдо-цицероновской «Реторикой». Но что касается «квадривия», то нет никаких свидетельств об интересе Абеляра к «точному», или естественному, знанию. По поводу одного математического положения Боэция Абеляр с большою скромностью признается: «Я считаю себя совершенно несведущим в этой науке». Чужда ему и символическая интерпретация космоса в духе Гуго из St.-Victor[32]. Тем более солидно его грамматическое, т. е. литературное, образование.

В послании к монахиням Параклета «о занятиях науками» Абеляр указывает им на пример Элоизы: «Вы имеете образец в матери, которая сведуща не только в латинской, но в еврейской и в греческой *литературе*: она одна в наше время приобрела познания в этих трех языках». Пусть Элоиза считалась чудом учености — едва ли ее познания превосходили учителя. Но пришлось бы весьма ограничить значение слова «litteratura», чтобы приписать Абеляру знание трех языков. Он, несомненно, обладал элементами и греческого и еврейского. Он понимал смысл греческих слов в Писании и теологической литературе. Знакомство с грамматическими формами греческого языка внушало ему догадки о смысле латинских переводов. Но мы не видим, чтобы он обращался к подлиннику Св. Писания. Он положительно утверждает, что сочинения греческих философов ему недоступны, поскольку они неизвестны в переводах. Быть может, его знание еврейского языка серьезнее, ибо покоится на более практической основе. Он

обращается к евреям для интерпретации Библии, и некоторые его экзегетические опыты говорят о том, что ему известен первоначальный текст не только из вторых рук (Иеронима).

Из сказанного следует, что знакомство Абеляра (как и всех его современников) с языческой и светской литературой древности ограничивается *латинскими* классиками — отвлекаясь от немногих философских произведений. Из поэтов он чаще других цитирует Лукана, Горация, Вергилия, без особого предпочтения последнего. Знаком ему, конечно, и Овидий, «проповедник бесстыдства», и поэты серебряной латыни: Персий, Стаций, Ювенал. Из прозаиков он больше всех обязан Цицерону, хотя речи и политические сочинения знаменитого римлянина ему неизвестны. Как и для Августина, Цицерон для него является прежде всего философом — «magnus philosophus»[33]; он знает его topica, paradoxa и de officiis. Подобно тому, как это было с гуманистами, Цицерон прививал ему вкус и к этическим вопросам, разделяя в этом отношении свое влияние с Сенекой и отчасти Квинтилианом. Замечательно, что ни один из великих историков римских Абеляру неизвестен — даже столь популярный в средние века Саллюстий. Зато он знает биографии цезарей Светония и анекдоты Валерия Максима. Свои исторические сведения, помимо Орозия, он черпает широко из Августина и Иеронима. У него нет ни общего исторического фона, ни отчетливого образа древности. Это разумеется само собою. Но он обладает большим запасом сведений, преимущественно биографических, и они поддерживают в нем мечтательную и благоговейную любовь к античности.

Этот классический багаж Абеляра не может считаться исключительным для его времени; он, конечно, не может равняться с той начитанностью в классиках, которую приобрел его ученик Иоанн Солсберийский.

Философское образование Абеляра займет нас позднее. Что касается теологического, то оно было, бесспорно, весьма значительным. Огромный труд «Sic et non», весь состоящий из цитат многочисленных авторов — греков и латинян, — служит тому доказательством. Конечно, знакомство его с греческими отцами, по переводам, было несистематично. Многие классические произведения Востока остались ему неизвестны. Нельзя усмотреть и сколько-нибудь значительного влияния восточной мысли. Из великих каппадокийцев Абеляр знает только несколько речей Гри-

гория Назианзина (так же как и Златоуста), ни одного подлинного сочинения Афанасия. Нет никаких свидетельств и о знакомстве его с псевдо-Ареопагитом. Зато ему известны догматически важные трактаты Дидима и Кирилла Александрийского, а главное – Ориген. Он знаком преимущественно с его экзегетикой, но ценит его как «величайшего христианского философа». Ереси Оригена, о которых он судит по Иерониму, его не пугают.Он чувствует даже особую конгениальность с великим александрийцем. Евсевий своей «церковной историей» ввел его в судьбы древнейшей церкви.

Ряд латинских отцов начинается для него с Киприана[34]. Нечего и говорить, что «четыре столпа» латинской церкви известны ему превосходно. Из Августина он цитирует весьма много, но с большим выбором, не обнаруживая притягательной силы его идей. Зато Иероним был его любимцем, которым он упивался и к которому относился как к другому «я». Подобно Цицерону, он его наставник в этике, учитель аскетизма и переводчик древней стоической мудрости. О папе Григории говорят (Дейч), что его стиль повлиял на Абеляра (не к его пользе), но, конечно, влияние Иеронима и стоявшего за ним и рядом с ним Цицерона было еще значительнее. Было бы бесцельно продолжать дальше перечень этих учителей Абеляра, вернее, авторов его библиотеки. Писатели позднего Рима ему известны точно так же, как варварского средневековья, каролингского и позднейших времен. Но если он с особым уважением цитирует Беду, то авторы X и XI веков едва попадаются в его Index'e. Современников он не цитирует вовсе. Заметно его стремление в выборе источников восходить к эпохе классической церкви, и постоянное общение с идеями Августина и Иеронима налагает и на его теологию «гуманистический» отпечаток.

Два слова о его стиле, воспитанном в этой литературной школе. Абеляр увлекает нас ясностью, живостью и расчлененностью изложения. Его слово держится на одинаковом расстоянии и от «азиатской» приподнятости и нервности Цицерона и от иссушающего педантизма схоластики (позднейшей). Он нашел поистине галльскую меру. Многие из его современников были более блестящими стилистами. Бернард несравненно патетичнее и интимнее его; Гильдеберт Турский и Иоанн Солсберийский – чище и классичнее. Но Абеляру свойственна более всех ясность достиг-

нутого равновесия формы и содержания. Особенно искусен его метод пользования авторитетами. Он цитирует постоянно, как всякий средневековый магистр, но не скажешь, что он цитирует без разбора. Цитаты с непринужденностью ложатся под его перо, являясь естественным развитием его речи. Хотя обилие их и кажется иногда излишеством, но это излишество богатства, а не общих мест. Его цитаты всегда имеют остроту и часто неожиданность. Быть может, в цитировании всего больше сказывается хороший литературный вкус автора.

Хороший вкус некогда должен был стать единственной добродетелью гуманистов. У Абеляра мы не видим даже сознательной работы над стилем. Для этого он слишком предан истине. Не завершитель, а зачинатель, он всюду ищет новых путей, взрывая глыбы предрассудков. До литературной ли отделки тут? Его мысль чревата целой культурой, еще не рожденной культурой средневековья. Над ее созданием он трудится нервно и напряженно, хотя не ему суждено было набросать план и увидеть осуществление всего здания.

* * *

Дело Абеляра требует исторического отношения к себе. Поставленные им вопросы, а тем более его ответы, не могут рассчитывать на сочувствие и признание современного читателя. Сын своего века, Абеляр возвышается над ним не столько своими достижениями, сколько тенденциями.

В истории средневековой философии Абеляру всегда отведено одно из почетнейших мест. Это самое знаменитое имя XII столетия. И, однако, попытка определить его философскую позицию и сделать ее понятной современному читателю наталкивается на большие трудности.

Прежде всего, XII век не создавал цельных систем, подобно следующему за ним. Метафизика как система цельного мировоззрения не пережила на Западе крушения древней культуры. От философии спаслась лишь логика, войдя, под именем диалектики, в систему средневекового образования. Смутные метафизические потребности удовлетворялись христианской догматикой. Диалектика не была связана с ней, не притязая на подобную высоту, ставя себе технические и формальные задачи: анализ форм

мышления. Подобно анализу языка – грамматике, с которой она была тесно связана, диалектика до XI века не обнаруживала творческого движения. Она передавала традицию формальной аристотелевской логики. Из всего Аристотеля до XIII века были известны лишь логические трактаты; притом из них до середины XII века –лишь два: «Об истолковании» и «О категориях», представлявших почти единственный кусок классической почвы для Абеляра, как и для его современников (из Платона ему известен только «Тимей»). Поэтому для них огромное значение имели комментаторы Аристотеля, популярные руководства которых жили в средневековой школе: «Введение» Порфирия[35] (III век) и комментарии Боэция (VI века). Эклектизм последних приоткрывал возможность иных решений, кроме указывавшихся Аристотелем (платоновских). Авторитет Стагирита не стоял еще так незыблемо, как в век Фомы Аквинского; в сущности, и он был почти неизвестен. Понять Аристотеля по отрывкам логики было задачей посложнее тех, которые решал Кювье.

В безжизненном царстве средневековой диалектики во второй половине XI века мы наблюдаем бурное волнение. Создаются школы, кипит страстная борьба, из комментариев вырастают новые системы. Мы присутствуем при рождении новой мысли (*нашей* мысли), хотя первые движения ее остаются скрытыми от нас. Что же случилось? В системе логики, науки о самоочевидном, было нащупано слабое место, незащищенное древними комментаторами. Прорванное усилиями новых поколений, оно образовало провал – в онтологию, т. е. в мир подлинно сущего. От форм мышления путь вел в мир реальностей, подобно тому как гносеология, т. е. учение о познании, нашего времени, еще недавно грозившая поглотить всю философию, теперь открывает двери для новых онтологических построений. Это чувствительное место логики – вопрос о значении нашего знания, т. е. об объективности форм и продуктов нашей мысли. Средневековье столкнулось с этим вопросом в проблеме «родов» и «видов», того, что называли тогда «универсалиями» и что, не особенно точно, мы переводим на наш язык словами «общие понятия» (слово «понятие» тогда еще не было ходячим термином, а именно одним из предметов спора).

Указание на эту проблему диалектики средневековья нашли у Порфирия, который отказывался от ее решения: «Относительно

родов и видов я не буду рассматривать, существуют ли они или состоят в одних пустых мысленных образах ἐπινοίαις, а если существуют, то телесны ли они или бестелесны, отдельно ли они существуют от чувственных вещей, или же в них и с ними: это вопрос глубокий и требует более подробного исследования». Вопрос Порфирия скрывает в себе намек на учение Платона об «идеях» как сущностях вещей, пребывающих вне мира явлений; на учение Аристотеля о «формах», пребывающих в самих вещах, а кроме того, на стоиков (материалистов) и эмпириков. О разногласиях Платона и Аристотеля люди XI–XII веков имели смутные понятия и охотнее допускали их согласие. Когда в XI веке нашли достаточно веры в себя, чтобы решать вопрос, слишком трудный для Порфирия, наметились прежде всего два крайних решения. В несколько измененной форме вопрос Порфирия гласил: универсалии (=роды и виды) суть вещи (res) или слова (voces)? Отсюда две философских школы: реалистов и номиналистов (вместо «вокалистов», так как «vox» в течение XII века заменено было словами «nomen» и «sermo»). Реалисты признают реальность общего, понятий, идей и идеального мира вообще (в XIX веке их называли «идеалистами»). Номиналисты, определяемые прежде всего отрицательно (идеи не реальны), признают единственную реальность конкретных вещей. Это — эмпирики, сенсуалисты («реалисты» XIX века).

О номинализме XI века возможны только догадки. Не сохранилось ни одного сочинения Росцеллина и его учеников или сотоварищей, вышедших из общей школы магистра Иоанна. О Росцеллине мы слышим только от врагов его, дающих, может быть, карикатурный образ его системы. Номиналисты XI века для нас — ряд голых имен. Что касается реализма, то он выступает у Ансельма Кентерберийского, у Гильома из Шампо в его крайнем, платоновском выражении: мир сущностей (универсалий) — вне мира конкретных явлений. Такую группировку в лагерях диалектики нашел Абеляр на рубеже XII века. Какова была его собственная позиция? Как ученик Росцеллина, он должен был пройти через номинализм. Его аргументами, вероятно, он боролся с Гильомом из Шампо, т. е. с крайним реализмом. Однако он — мы знаем — разошелся резко и с первым своим учителем. Он должен был бороться направо и налево и приобрести себе противников в обоих станах. Его позиция не могла быть столь простой, как в

школах предшествующего поколения. Однако составить правильное понятие о ней – дело не легкое.

Все историки философии, самостоятельно изучавшие Абеляра, определяли его точку зрения по-разному. *Кузен*, первый издатель его философских произведений, считал его концептуалистом, т. е. создателем новой школы, рядом с номинализмом и реализмом: универсалии не вещи, не слова, а *понятия*. *Прантль* видел в Абеляре посредника между реализмом и номинализмом; *де Вюльф* – умеренного реалиста, предопределившего синтез XIII века, построенный в духе Аристотеля. Но Рейнерс, один из последних исследователей, считает его номиналистом, умеренным учеником Росцеллина. Эта разноголосица возможна только на почве чрезвычайно шаткой традиции наших источников. Философские сочинения Абеляра, изданные Кузеном, представляют исключительно комментарии к традиционным текстам Аристотеля, Боэция и Порфирия – даже и так называемая «Диалектика» его, собрание отдельных трактатов, общее заглавие которым дано издателем. Два сочинения, на которых базировался Кузен в своем утверждении: Абеляр – концептуалист («De generibus et speciebus» и «Tractatus de intellectibus»), – оказались неподлинными; они принадлежат неизвестным ученикам Абеляра. С другой стороны, глоссы (или glossulae) к Порфирию, где Абеляр вплотную должен был высказаться по вопросу об универсалиях, до сих пор не изданы. Ремюза, который видел одну их рукопись, позже исчезнувшую, дал краткий французский пересказ, испорченный предвзятой идеей Кузена. Эти несколько французских страниц и ложились в основу построения системы Абеляра. Лишь в 1912 г. *Б. Гейер* сообщил о том, что ему удалось вновь найти трактат Абеляра в Люнельской библиотеке (на юге Франции). Годом раньше *Грабман* нашел в Милане целый том философских сочинений Абеляра (известный некогда Розмини), и среди них другие глоссы к Порфирию, совершенно отличные от текста французской рукописи. Эти находки еще не опубликованы – или по крайней мере в России неизвестно об их опубликовании. При таком положении дела благоразумнее было бы воздержаться от всякой попытки изложения философии Абеляра, впредь до компетентной оценки новых произведений. Однако Гейер напечатал[a] все-таки некото-

---

[a] Beitrage zur gesch. d. Philos. im M.A., her. v. Bāumker, Supplementband, 1913.

рые отрывки из рукописей и дал свой опыт истолкования Абеляра, с которым мы и считаем возможным познакомить читателей.

В двух найденных глоссах к Порфирию Абеляр предлагает различные решения вопроса об универсалиях, и в каждой из них мы видим опыты, не свободные от противоречий. Реализм решительно отклоняется в обеих рукописях. В миланской «универсальность» приписывается одним словам (solis vocibus). Это — позиция Росцеллина, еще сохраненная его учеником. В люнельской рукописи Абеляр отказывается от «voces» в пользу «sermones» (по-русски, к сожалению, различие непередаваемо). «Vox» для Абеляра, как и для противников Росцеллина, теперь означает слово, конкретно сказанное, произнесенный звук; как таковое, слово есть вещь, и притом индивидуальная, — оно не может быть носителем «универсальности». «Sermo» есть слово в его *значении*, установленном человеческим разумом. Лишь такое слово удовлетворяет требованию Аристотеля в определении универсалий: «То, что по природе может быть высказано о многом» (или «быть предикатом для многого»). Таким образом, прав Иоанн Солсберийский, который считал Абеляра создателем учения о «sermones», в отличие от «voces», в его время уже оставленном всеми. «Nomen» (имя) по своему смыслу тождественно с «sermo», отсюда понятно возникновение термина «номинализм» в XII веке. По мнению Рейнерса, это понятие было создано именно для Абеляра и его школы, а не для исчезнувшей школы Росцеллина. Правда, сомнительно, чтобы Росцеллин придавал слову «vox» тот чувственный смысл, какой оно имеет у Абеляра и Ансельма Кентерберийского. Во всяком случае, заслуга Абеляра в том, что, создавая новое понятие, он пресекал возможность уклона к грубому сенсуализму.

Но пока он стоит лишь у порога проблемы: как возможны sermones, т. е. слова с общими значениями? Потому, что они соответствуют общему в вещах, отвечает Абеляр. Вещи, различные во многом, чем-то сходны (convenientes или indifferentes). Слово и выражает их сходство. В чем же оно, как определить его? Это не «res», не вещь, потому что только индивидуальные вещи реальны, настаивает Абеляр. Но это и не ничто (nihil). В поисках за подходящим термином Абеляр находит «status», т. е. состояние

Издание Абеляра обещано в тех же «Beiträge», B. XXI.

или качество вещи, которое делает ее сходной или совпадающей с другими. Иногда из-под пера его вырывается даже такое выражение, как «res generis» «реальность рода», которая подводит его вплотную к реализму. Иногда он говорит языком Аристотеля о форме и материи, причем, однако, у Абеляра общее является материей, а индивидуальное – формой, подобно меди и изображению статуи.

Абеляр подходит и с психологической стороны к вопросу о происхождении общих понятий. Они немыслимы без чувственных образов. За восприятием чувств следует воображение с его смутными образами. На их основе уже разум (ratio) строит понятия (intellectus), выделяет природу и свойства в чувственном образе, постигая вещи как реальности или субстанции. Несколько иначе уясняя эту работу интеллекта, Абеляр сводит ее к *абстракции*, т. е. к отвлечению «формы» от материи или даже отвлечению разных форм одной «субстанции» (которая для него всегда = конкретной вещи). Описание этого процесса построения понятий есть большая научная заслуга Абеляра. Здесь он весьма близко подходит к теории концептуализма, как она развита в трактате его ученика «De intellectibus» в дословных совпадениях с его собственными глоссами. Постольку и старая конструкция Кузена приобретает некоторое основание.

Мы видим: если прав был отчасти Кузен, то прав и Прантль, видевший в Абеляре посредника между реализмом и номинализмом. Но прав оказывается особенно de Wulf, по крайней мере в указании основной тенденции Абеляра: к аристотелевскому реализму. С шатаниями и противоречиями Абеляр нащупывает, однако, этот путь, широкий путь схоластики – к имманентному реализму. Познание невозможно без чувственных данных. Разум перерабатывает их в понятия. Понятия соответствуют формам, присутствующим в природе вещей, в неразрывной связи с материей. Абеляр не продумал этого до конца. Слово «реальность» (res) испугало его, остановив на полдороге. Однако он метафизически (не логически) считал возможным порой утверждать и вечную данность этих «общих понятий» в божественном разуме.

Не следует представлять себе эту работу «перипатетика Петра» совершенно одинокой. Он был одним из многих, трудившихся в его время над трудной проблемой универсалий. Группируя школы того времени по рубрикам: номинализм и реализм (иногда + кон-

цептуализм), – мы отвлекаемся от чрезвычайного разнообразия конкретных взглядов и систем.

Учения о status'е, об «индиффенции», о «collectio» в разных формах и многие другие располагаются по той же линии аристотелевского реализма: от Боэция к Фоме Аквинскому. Абеляр шел бок о бок с Аделардом Бэтским[36], Готье де Мортанем, Госленом Суассонским, Гильбертом Порретанским и другими, и некоторые из них опередили его временем или последовательностью и разработанностью системы. К концу XII века это направление явно побеждает и находит свое выражение в трудах Иоанна Солсберийского.

Мы не можем указать настоящего творца нового реализма. Это было трудом нескольких поколений, и «новая логика» Стагирита, ставшая известной с 40-х годов, довершила победу умеренного реализма. Тем самым судьба средневековой культуры была предопределена. Несомненно, решение вопроса об универсалиях, переходя в метафизическую область, определяет все содержание культуры. Платоновский реализм открывал двери отрешенной мистике, номинализм – эмпиризму и позитивизму новых столетий; концептуализм соответствует кантианскому научному логизму, господствующему в настоящее время. Конкретный реализм Аристотеля был необходимым условием расцвета католической культуры XIII столетия, соединявшей конкретную жизненность с универсальностью идей и целей. Становилась возможной «Божественная комедия», подобная готическим соборам, возводившимся в течение целых столетий, и Абеляр был одним из каменщиков, трудившихся над закладкой ее первых камней.

Сам Абеляр не сделал жизненных выводов из своей логики. Некоторые метафизические (всегда случайные) умозрения его окрашены платонизмом. И хотя платонизирующая мистика сразу почувствовала в нем своего врага, Абеляр, при всем антагонизме к Гильому из Шампо, Бернарду и викторианцам, не сознавал своего расхождения с Платоном. Его сведения о Платоне были отрывочны. Он обязан ими Цицерону, Макробию[37] и особенно Августину. От первых он научился относиться к этому имени с величайшим уважением; от последнего – думать, что метафизика Платона и христианская совпадают. Неразвитость его собственной метафизики позволяет ему включать платоновские элементы в свою систему, не заботясь о выравнивании их со своей находя-

щейся под лесами, в процессе стройки, логикой. Абеляр принимает учение об идеях, но придает им теистическое истолкование. Они живут в божественном разуме – «nous» или «logos» – и, по-видимому, являются творческими прообразами или схемами в создании мира. Абеляр принимает и учение о «мировой душе», однако лишая ее своеобразного – тварного, но надмирного – положения. Для него она является тем же, чем Святой Дух для христиан. С помощью очень натянутых разъяснений он стремится доказать, что определение мировой души у Платона вполне совпадает с христианским учением о Святом Духе. Он не платонизирует христианства, но христианизирует Платона (слова *Нича*).

* * *

Эти вопросы подводят нас уже к теологии Абеляра[a]. Из биографии его мы видели, что интересы Абеляра постоянно разделялись между философией и теологией. Он не мог поступиться ни одним из своих пристрастий или всецело подчинить одно другому. Отсюда могла бы родиться трагическая борьба внутренних велений, особенно в его дисгармонической натуре. Однако мы не видим следов этой борьбы. Напротив, стремлением к гармонизации одушевлены все его богословские опыты. Примирить веру и знание, разум и авторитет, античность и христианство – несомненно, в этом жизненный нерв его работы. Если в философии его не чувствовался теолог, то в теологии философ всегда присутствует, хотя бы и незримо, без приемов и формул диалектики. В последнем ограничении – вся разница между Абеляром и теологами XIII века. Для него еще логические категории не легко применимы в этой области. Он воздерживается от чрезмерной логизации догматов, и в этом остается ближе и к древней Церкви и к гуманизму. Зато не дано и полного синтеза. Для понимания

---

[a] Важнейшие богословские сочинения Абеляра: 1. Tractatus de unitate et trinitate divina, осужденный в Суфссоне 1121 г.; 2. Theologia christiana; 3. Introductio ad theologiam (оба сочинения представляют развитие первого трактата, отчасти дословно совпадающие; не окончены); 4. Sic et non; 5. Dialogus inter philosophum, Indacum et Christianum; 6. Ethica; 7. Комментарий на «Послание к римлянам». Кроме того, другие экзегетические работы, проповеди, письма, краткие исповедания веры, апологии и гимны.

его теологии можно забыть о его позиции в вопросе об универсалиях, хотя, несомненно, существует — не внешнее, — а внутреннее сродство между умеренностью его реализма (или номинализма) и критическим духом, проникающим его теологию. Самое значительное, что внес Абеляр в теологию, — это новые методы и новый научный дух. Когда-то *Г. Рейтер* пытался охарактеризовать его как чистого рационалиста, и это воззрение приобрело популярность. *Дейч* показал, насколько сложнее было в действительности его мировоззрение. Рационализма в современном смысле у Абеляра не найти. Но есть характерный рационалистический уклон, который выражается в оттенках и подчеркиваниях, раздражавших его фанатических современников больше, чем его догматические смелости. Бернард жалуется: «Благочестивый верует и не задается вопросами; но Абеляр в своем сомнении не желает веровать в то, чего он не расколол предварительно рассудком». И в этом он был прав. Абеляр стоит всецело на почве Церкви и ее традиции. Но он хочет осмыслить ее и критически разобраться в ней. В этом он сходится с Ансельмом Кентерберийским, провозгласившим августиновское «credo, ut intelligam» (верю, чтобы понять). Однако Абеляр идет дальше по этому пути.

Для Абеляра не может быть противоречия между разумом и верой, ибо разум коренится в Боге. Но он отчетливо сознает и границы разума, который не может постигнуть всех тайн божественной природы. Это мешает назвать его рационалистом; хотя он широко раздвигает границы познаваемого (сюда включается им и Троица) и стремится завоевать разумом все обширное поле внутри этих границ, но он настаивает на их существовании и неприступности; это — чисто критическая позиция. Отсюда является потребность в откровении как озарении разума. В своих определениях разума и откровения Абеляр стремится возможно сблизить эти два источника познания, однако не сливая их всецело. Разум, как всякая высшая способность в человеке, получает вдохновение свыше. Но вдохновенность пророков и авторов священных книг понимается им тоже как *внутренняя* инспирация, не требующая идеи внешнего магического внушения. Слово и форма в писании относятся к области человеческого понимания и творчества.

Отсюда для Абеляра оказывается возможным предполагать, что некоторые язычники не просто разумом, а откровением — per

inspirationem — получили элементы христианской веры. По мнению Абеляра, Сократ и Платон сами приписывали свое высшее ведение благодати. Вот почему он ставит их рядом с пророками, в числе предтечей христианства: «Божественное вдохновение открыло (Троицу) чрез пророков иудеям и чрез философов язычникам». В его больших трактатах философы идут рядом с сивиллами, в длинной процессии, начиная с Гермеса Трисмегиста, кончая Боэцием, свидетельствовать о Христе — впереди шествия писателей Ветхого Завета. Это как бы два чина на иконе Деисуса. И не трудно понять, какой из них ближе Абеляру. В «Диалоге» философ оказывается во многом союзником христианина, а иудей терпит поражение. «Иудеи ищут знамений, а эллины — мудрости». Эти слова Павла как бы утверждают превосходство последних. «Искать знамений — глупость», — говорит философ; они даются «для чувственных людей, не напоенных философией». Таким образом, античность является Абеляру не только в ореоле мудрости, но и религиозной истины. И здесь он, как предтеча гуманизма, указывает вперед на Пико делла Мирандолу.

Сакрализируя знание, Абеляр рационализирует веру. Самое определение веры, данное им, которое столь возмущало Бернарда и его друзей, отличает веру от знания лишь по объекту, а не по природе субъективного отношения. Вера — это «existimatio», «признание истинности вещей не очевидных, т. е. недоступных телесным чувствам». Этим самым из веры исключается весь мистический и жизненный момент, как, впрочем, нередко в средневековой теологии. Вера — это принятая по доверию система знания. Разумеется, такая вера может только предшествовать знанию как его несовершенная форма. Сначала верить, потом понять. Слова Григория В[еликого] о «вере, которая не имеет заслуги, если доказывается человеческим разумом», были для Абеляра препятствием, с которым он неоднократно сталкивался, стараясь искусной интерпретацией подорвать их значение. Но и для него несомненна ограниченность разума и необходимость (хотя бы несовершенной) веры. В «Христианской теологии» и во «Введении в теологию» он полемизирует на два фронта: против гордых «диалектиков», которые «считают за ничто, чего не могут охватить и выяснить своими рассуждениями», и против врагов диалектики и знания вообще, которое всегда есть благо, как бы ни злоупотреблять им. Исследователями была отмечена разница в содержании

этих соответствующих страниц «Теологии» и «Введения». В последнем нападки на диалектиков значительно смягчены и резче выпады против поклонников авторитета. Да и по существу есть серьезное различие. В «Теологии» рекомендуется вера без понимания в вещах, превышающих разум, в духе Григория Великого. Во «Введении» Абеляр уже борется против слепой веры, против «горячности веры, которая верит прежде, чем поймет, и прежде соглашается и принимает, чем видит, что это». «Введение», написанное позже «Теологии», отражает или более зрелое или более свободно выраженное убеждение Абеляра. Борьба против Росцеллина в раннем трактате объясняет, вероятно, нападки на диалектиков. Абеляр хочет защитить авторитет этой науки, скомпрометированный ее легкомысленными представителями. Впрочем, и здесь защита диалектики горячее по тону, чем борьба с «псевдодиалектиками».

Каков же окончательный выход для Абеляра? Всего нельзя понять; не понимая, нельзя верить. Он приходит к учению о вере, обоснованной разумом, хотя не до конца рационализированной. Разум должен убедиться, что вера не содержит в себе ничего неразумного, т. е. противоречащего разуму (а не превышающего его). Эти элементы веры принимаются, даже если они превышают понимание, по мотивам нравственного порядка (honestitas, «практический разум» Канта) или по доверию к авторитету, разумно обоснованному.

Итак, проблема авторитета и для Абеляра является основной. Авторитет есть внешнее выражение откровения, которое, наряду с разумом, является источником познания.

Принимая авторитет, Абеляр далек от его абсолютизирования. Признание авторитета не избавляет от работы над ним: его интерпретации, согласования, критики. Ссылкой на авторитет не заканчивается, а начинается теологическое исследование.

Абеляр не сомневается в боговдохновенности (inspiratio) Св. Писания. Но от него так же, как и от Элоизы, не ускользают противоречия в нем. Он идет очень далеко по пути гармонизации этих противоречий, но не может гармонизировать всего. Он вынужден отнестись критически и к Библии, т. е. применить к ней приемы исторической и филологической критики, хотя бы в очень элементарной форме. Он понимает, что перевод не может вполне передать подлинника, знает, что от Вульгаты нужно об-

ращаться к греческому тексту, а от Septuaginta – к еврейскому. Со слов Иеронима он знает, что перевод «70 толковников» грешит неточностями и искажениями. Искажает текст и небрежность переписчиков. Но всего нельзя объяснить этим. Кое-что остается и на совести авторов. Молитва Господня читается у Матфея и Луки (в латинском переводе) в разных редакциях. Слово «насущный» (hyperusios) переведено по-латыни двояко: supersubstantialis (от Мф.) и cottidianus (от Лк.). Абеляр не имел под руками греческого текста и не мог убедиться в его тождестве. Он отдает предпочтение Матфею, который «присутствовал при произнесении этой молитвы» Христом. «Лука же – ученик Павла, который не был при нагорной проповеди и записал не со слов Господа, а главным образом со слов Павла, который, как известно, и сам не присутствовал при этой проповеди». Так рассуждать – значит смотреть на возникновение евангельской или вообще библейской традиции как на процесс естественный. Абеляр, действительно, отказывается, как мы видели, от теории магического или словесного вдохновения, при которой личность автора, как для Григория В[еликого], становится только «пером» диктующего духа. Вдохновение для Абеляра – лишь общее озарение разума. Психология авторского творчества остается человеческой и свободной. Поэтому не исключена и возможность ошибок, неточных ссылок и т. д. Правда, Абеляр не делает широкого употребления из своего метода интерпретации Писания. Часто он оказывается сдержаннее Элоизы в трактовании библейских проблем. Он охотнее применяет свою критику к другой, более обширной и расплывчатой сфере авторитета: голосу Церкви в лице ее отцов и учителей.

Абеляр, вслед за Августином, кладет резкую грань между авторитетом Писания и предания Церкви. Конечно, это не ново, но жаловался же один из его современников, Руперт Дейцский[38], на то, что его называли еретиком за слова: «в каноне нет бл. Августина». Абеляр далек от сектантского отвержения предания. Ко многим из древних отцов, особенно к Иерониму и Августину, он чувствует личное влечение, как к обаянию гения. Его страницы, пестрящие цитатами, говорят о том, что он не враг авторитетов. Но он желает относиться к авторитетам *свободно*; желает иметь право *выбора*.

Обоснование этого права он дал в предисловии к знаменитому

«Sic et non» («Да и нет»). Это странное произведение давало повод к самым противоположным суждениям. Первые издатели Абеляра не решались печатать его, видя в нем глумление над авторитетом Церкви. И сейчас есть еще люди, по недоразумению разделяющие этот взгляд. Если бы от Абеляра не осталось ничего, кроме этой книги, такой взгляд имел бы в пользу себя большие основания. В самом деле, Абеляр приводит здесь в 158 рубриках более 1800 цитат из Библии и отцов, которые дают на поставленные им вопросы различные, иногда прямо противоположные ответы: *да* и *нет*! Ни одного слова, ни одного указания автора, которое помогло бы разобраться в этом хаосе противоречий. Это ли не разрушение авторитетов? Однако целый ряд этих вопросов разрешается Абеляром в других его сочинениях – и с помощью тех же самых авторитетов. Предисловие раскрывает – хотя, может быть, и не вполне – мысль автора.

Противоречия в традиции могут быть мнимые. Они могут проистекать от нашего непонимания смысла слов в их контексте. Авторы могли повторять чужие, ходячие мысли и заблуждения, от которых позже, как Августин, торжественно отрекались. Но есть и действительные противоречия авторитетов, между которыми нужно выбирать. Авторитеты следует *взвешивать*. Люди могут ошибаться, хотя бы и святые. Заблуждались и пророки (Нафан) и апостолы (Петр). Возможность человеческих ошибок для людей, вдохновенных Богом, религиозно значительна: она должна указывать им ограниченность их природы.

Своим «Sic et non» Абеляр указывал на подлинное состояние исторической традиции. Он влагал персты в язвы и требовал усилий разума. Позволительно предполагать, что для него такое плачевное состояние традиции было не только прискорбным, но и освобождающим, окрыляющим разум, перед которым открывалось необозримое поле иследования там, где ранее все казалось отмечено догматически фиксированными вехами. Трудно отрицать, думается, момент некоторой иронии в самой форме Абелярова трактата. Однако эта ирония не разрушительна по своему пафосу: она относится не к догматическому содержанию, а к догматической форме теологии как науки. И в этом отношении победа Абеляра была полная. Метод Sic et non вошел как необходимый ингредиент в новую, созидающуюся схоластику. Сентенциарии и суммисты, особенно XIII столетия, уже не могли обойтись,

при всяком вопросе, без обзора противоречивых авторитетов — конечно, для того, чтобы своим «distinguo» тем крепче примирить их. Абеляр был создателем самого метода схоластики — хотя мы знаем и более древние, более слабые попытки критического сопоставления авторитетов [a].

Не один критический анализ Абеляра оплодотворил средневековую теологию, но и его синтез, вернее, его попытки синтеза. Абеляр всю жизнь работал над универсальной *системой* богословского знания; она осталась незавершенной, но ее очертания намечены определенно. Логическое расчленение материала этой науки было дано именно Абеляром: Fides, caritas, sacramenta, или, в ином порядке, который мы находим в его «сентенциях» [a] (и, вероятно, в недостающих частях «Introductio» и «Theologia»): догматическое учение, учение о таинствах, этика. С Петром Ломбардским, автором знаменитых «Сентенций», эта классификация сделалась господствующей, несмотря на ее логические недостатки.

Мы не будем рассматривать богословскую систему Абеляра, ибо это завело бы нас слишком далеко. К тому же эта система не построена им, даже не продумана им целиком, но выросла из критических раздумий над традицией, прежде всего из Августина. Поэтому она лишена той внутренней цельности, которая дается основной интуицией. Между ее отдельными частями легко заметить несогласованности. Абеляр продумывает какой-нибудь ряд мыслей (напр., Августина) до конца и заостряет его в парадоксальной форме, которая пугала или возмущала многих его современников. Внутренне он хочет быть только последовательным и верным церковному христианству, очищая его от вульгарных, с его точки зрения, или суеверных примесей.

Мы коснемся лишь немногих пунктов из тех, по линии которых произошел его разрыв с консервативной церковной партией.

В учении о Боге Абеляр исходит скорее из философской, чем религиозной идеи абсолютного существа. Борясь с антропоморфизмом в его иудейском понимании (буква Библии), он элиминирует из божественной природы всякое изменение, движение, даже аффективную жизнь. Гнев и любовь приписываются Богу в неподлинном смысле. Как абсолютное совершенство, Бог есть то-

[a] Ср. Grabmann. «Gesch. d. scholastischen Methode», I-II.

[a] Эксцерпт из Теологии или конспект лекций Абеляра.

ждество мощи, мудрости и блага. Его внутренняя свобода, не имеющая ничего общего с произволом, обусловлена необходимостью его природы. Так его могущество и воля совпадают по своему объему. Бог не может того, чего он не хочет. Но он не может хотеть того, что противно мудрости и благу. «Ubi deest velle Dei desit et posse»[39]. Последнее положение подверглось осуждению, хотя в толковании самого Абеляра оно теряет свой одиозный смысл. Тем не менее нельзя отрицать, что отвлеченность идеи Бога у Абеляра сближает ее с некоторыми положениями Спинозы. О пантеизме не может быть и речи. Но в абсолютном недостаточно выявлена абсолютная личность.

Для самого Абеляра, бесспорно, самым ценным и оригинальным в его теологии представлялось учение о Троице. «Theologia Christiana» выросла из его богословского первенца — «Tractatus de unitate et trinitate divina». Абеляр с гордостью говорит о нем в своей автобиографии. Именно он был осужден в Суассоне, и именно учение о Троице более всего прочего обеспечило Абеляру репутацию еретика.

Последняя, правда, покоится на недоразумении. Как бы мало удачны ни были формулировки Абеляра, о какой-нибудь еретической тенденции в этом вопросе говорить не приходится. Он поставил своей целью осмыслить для разума традиционное учение и отстоять его в борьбе на два фронта: против троебожия («диалектиков», т. е. Росцеллина) и против чистого монотеизма. Он исходит из идеи совершенства, которая раскрывается как сила, истина и благо. В отличие от Августина, который исходит из аналогий человеческого существа, Абеляр оперирует только с идеей божества и в нем усматривает начало троичности. В отождествлении истины с Сыном, а добра, воли или любви со Св. Духом Абеляр, впрочем, сходится с Августином. Конечно, и для него каждое из Лиц обладает всей полнотой совершенства, а потому только грубым недоразумением можно объяснить приписанное ему врагами положение: «Отец — полнота власти, Сын — меньшая власть, Дух — лишен власти». Но Абеляр любит рассматривать Лица Троицы как proprietates, т. е. свойства божества, а применяемые им аналогии не содействуют ясности в этом отношении. Воск и статуя, сделанная из него, тождественны по субстанции, но различаются как свойства. Статуя сделана из воска, не воск из статуи. Таким образом, они не во всех суждениях о них способны заме-

щать друг друга. Таково отношение Отца и Сына. Другая излюбленная аналогия Абеляра, вызывавшая негодование Бернарда, — это знаменитая печать. Медь, изображение на ней (печать) и его характер штампа («то, что печатает») для Абеляра уясняют отношение трех лиц Троицы и даже их личные свойства (рождение и исхождение). Правда, в настоящее время эта аргументация производит впечатление игры остроумия. Применение диалектики к учению о Троице у Абеляра сказывается, собственно, в одном пункте: он дает обзор всех значений для понятий тождества и различия, для того, чтобы выбрать из них то, которое применимо к отношению лиц Св. Троицы (различие prorietates).

Хотя Абеляр отграничивается от савеллианства, но все же не вполне избегает этого уклона. Чувствуется, что борьба с Росцеллином, т. е. с тритеизмом, для него на первом плане. Он охотно применяет для выражении божественного единства слово singularitas. В результате ему не удается и в Троице обосновать личную жизнь и его тринитарное учение отзывается модализмом.

Мы должны оставить в стороне другие догматические воззрения Абеляра: они не вызывали в свое время столь резкого возмущения, они движутся в большей гармонии с традицией, стараясь всюду очистить ее и сделать приемлемой для разума. Разумеется, «рационализм» Абеляра нельзя мерить современными мерками. Для Абеляра не ставится и вопроса о приятии чуда или магической стороны Церкви, потому что для него даже не существует понятия естественной закономерности. Его смущают только логические противоречия, и их-то он старается устранять. Другой тенденцией, которую можно уловить в нем, является «спиритуализм». Его коробит чувственное представление об аде или о вознесении Христа, он хорошенько не знает, для чего нужно воскресение тел, хотя не решается его оспаривать, и т. д. Впрочем, спиритуализм этот также относителен: он принимает полностью учение о пресуществлении и вообще материю таинств. Вообще, не следует упускать из виду существенно ортодоксального и традиционного здания системы Абеляра; в нем произведены кое-какие перестройки, пробиты кое-какие бреши, но августиновский остов стоит нерушимо. Это относится и к христологии Абеляра, несмотря на заподозривания Бернарда; как раз эту часть его системы современные критики склонны считать гораздо более цельной и значительной, чем его нашумевшее тринитарное учение.

Жизненный нерв системы Абеляра — его основная интуиция, — быть может, всего полнее раскрылись в этике. Столь действенная, столь страстно реагирующая личность не может не видеть в этике основного стержня философии. Таким она и является для Абеляра — «omnium finis disciplinarum» (цель всех наук). И сейчас невозможно без живейшего интереса следить за ходом мысли его основного, к сожалению не полного, этического трактата: «Ethica seu liber dictus scito te ipsum» — «Этика, или Познай самого себя».

Самое заглавие трактата, напоминающее о Сократе, обещает рациональное («секуляризированное») исследование. Основные определения и посылки, действительно, берутся из древней философии (Цицерона). Но здесь делается попытка органического слияния этики и религии. Трактат, начинающийся определением «нравов» (или характера), кончается учением о покаянии. Центральным пунктом этики является анализ греха или моральной вины (culpa) — эти понятия не различаются. Грех есть сознательное («против совести») нарушение воли Творца — вместе с тем «неуважение» к Нему (contemptus). Сохраняется религиозный смысл вины, но она переносится в субъективную сферу. Абеляр является представителем этики «чистой воли», весьма приближающимся к Канту. В грехе конституирующим моментом для него является волевой акт, решимость к действию («consensus»). Все, что предшествует ему и сопровождает его, не имеет этического значения. Склонности, вожделения, порочные задатки — не греховны. Это материал для борьбы, без которой нет и победы. Никто не может быть чист от греховных влечений, и никто не отвечает за них. Грех же не является необходимостью для человека: он совершается свободно. Но грех не заключается и в поступке. Деяние ничего не прибавляет к тяжести намерения (intentio). Неудавшееся преступление не перестает быть преступлением. Момент порочного наслаждения, находящего в грехе свое завершение, отрицается Абеляром. В наслаждении самом по себе для него нет греха (он часто, хотя и не всегда, протестует против квалификации половой жизни как греха). Только решимость нарушить нравственный закон для наслаждения составляет грех.

Таким образом, этика Абеляра противополагается двум церковным направлениям: с одной стороны, аскетике, которая видит в грехе органический рост от соблазна до поступка, каждый момент которого (особенно «услаждение») не свободен от вины; с

другой – внешней морали «добрых дел», которой живет рядовое церковное общество. По отношению к последней этика Абеляра является углублением и «овнутреннением» (Verinnerlichung), чего нельзя сказать по отношению к аскетической этике. В борьбе с признанием греховности влечений Абеляр расходится как с Августином, так и со всей церковной мыслью. Что же касается перенесения греха с деяния на «intentio» (волевую решимость), то и Ансельм Кентерберийский не очень далек от взглядов Абеляра, которые, в конце концов, коренятся в Евангелии. Зато Абеляр сумел придать им парадоксальное выражение, которого ему не прощали. Бессознательных грехов, грехов неведения не существует. Самый поступок морально индифферентен. Следовательно, люди, распявшие Христа, или гонители христиан невиновны, если они убеждены, что исполняют волю Бога. Они совершили бы грех, если бы не делали этого. Абеляр старался смягчать этот вывод тем, например, что свободное от греха следование ложным принципам не составляет еще *положительной* заслуги. Но это не спасло его парадокса от осуждения, а его самого от необходимости ретрактации.

Этика Абеляра чревата догматическими выводами огромной важности, которые он отчасти сделал, отчасти *не* сделал, оставив в своей системе зияющий провал. Совершенно очевидно, что признание индифферентности злых влечений и возможности совершенно свободного определения воли разрушает учение о первородном грехе. И Абеляр, действительно, стоит здесь на одной почве с Пелагием[40]. И он считает, конечно, человеческую природу поврежденной, т. е. утратившей первозданную гармонию. Но, во-первых, дисгармония человека не исключает свободы, а, во-вторых, унаследование порочных свойств (преимущественно физических) не означает наследования греха как вины. Абеляр именно отрицает это вменение вины Адама, предполагающее реалистический взгляд на человеческую природу.

Преуменьшая последствия первого греха, он, естественно, смотрит оптимистически на естественное, «языческое» человечество. Естественный закон, живущий в человеке, понимается им весьма широко, так же как и способность разума к познанию истины. Достаточно сказать, что закон Моисея, в его глазах, уступает естественному закону язычников. Трудно сказать, как он мотивировал провиденциальную роль еврейского народа, но, во всяком

случае, мы видим ясное стремление умалить его перед народом «философов» — перед Грецией. И хотя эти философы, в его обычном представлении, составляют меньшинство среди грубой массы, но иногда у него вырываются слова: «Язычники — может быть, по характеру народа, не по вере — все были философы». Их философия столько же нравственная, сколько теоретическая, и Абеляр любит противополагать зеркало их добродетелей не только иудеям, но и своим христианским современникам. Правда, не следует забывать, что лучшие среди них, для Абеляра, просвещены не только естественным разумом, но и благодатью. Они принадлежат к избранным и спасенным — через Христа. Абеляр, который считает для спасения необходимой веру в Христа (хотя бы грядущего), не останавливается перед допущением *тайной* (эзотерической), откровенной веры среди язычников (развитие идеи сивилл).

Но только эти избранники спасены, как среди язычников, так и среди христиан. Никакое нравственное совершенство само по себе не дает спасения, невинность не спасает от вечной гибели. Абеляр не мог или не хотел посягнуть здесь на догматическую определенность Церкви (спасение верою и благодатью), но, развивая свою этику в направлении совершенно светском и не христианском, он провел между этикой и религией пропасть, которая не существует для церковного сознания. Спасение, оторванное от нравственного оправдания, делается вполне иррациональным. Абеляр здесь может сослаться на неисповедимость провидения. Пелагианец в этике, он является чистым августинистом в учении о предопределении. Самое строгое, двойное предопределение (к спасению и к гибели), таинственное и немотивированное — для него не исключает человеческой свободы, которая есть только свобода от природы, а не от абсолютного существа. Предопределение для Абеляра не вытекает из его религиозного опыта, вполне чуждо его антропологии, но легко вяжется с его философским пониманием абсолютного.

Его этика, отрываясь от религии, живет абстрактной, «секуляризованной» жизнью, хотя иногда пускает отростки глубоко в религиозную жизнь. Таким отростком является учение о покаянии. При индивидуалистическом и «внутреннем» отношении к греху, Абеляр не мог придавать значения внешним делам, искуплению — выкуп за грех вплоть до индульгенций, вызывавших его негодование. Но он не верит также в возможность прощения грехов свя-

щенником. За содеянный грех необходима расплата — здесь или в чистилище. Умелый духовник разумной строгостью епитимьи может облегчить мытарства за гробом. Но он только руководитель совести. Власть «вязать и решать» не принадлежит иерархам церкви, она дана только апостолам и святым равного им совершенства. Покаяние — не таинство, и Абеляр не помещает его в своей системе таинств (правда, в XII веке еще не установившейся).

Если в покаянии нравственное отношение и нравственное состояние священника — все, то в таинствах оно не играет никакой роли. Действенность таинства зависит только от законности форм и лиц, его совершающих. Формальный магизм здесь отстаивается Абеляром со строгостью (род интеллектуального доктринерства), которая возмущала даже Бернарда. Клервоский святой выступил против Абеляра с защитой возможности спасения для лиц, не принявших крещения.

Эта неожиданная перемена позиций объясняется тем, что для Абеляра лишь незначительная часть его религиозной системы вытекала из его личной религиозности. Он любит искупать (едва ли только из осторожности) каждую свою смелость удвоенной строгостью, которая должна спасти (может быть, для его собственного сознания) ортодоксальность системы. Его учение о таинствах должно преградить путь *практической* революции в Церкви. Однако же, действительный революционер Арнольд Брешианский был его учеником. Вопреки Абеляру, он сделал вывод о зависимости таинства от достоинства священнослужителей. В суровой оценке морального уровня клира он вполне сходился с Абеляром. Ему стоило лишь приложить рассуждения Абеляра о «власти вязать и решать» к евхаристии, чтобы оправдать путь церковной революции.

Впрочем, Арнольд, как и Абеляр, исходил из старого этического идеала — аскезы. Эти «Голиафы и Ироды» снаружи казались Бернарду Иоаннами. Действительно, для Абеляра, как мы уже видели, этический идеал философа вполне совпадал с идеалом монаха, жизненная суровость которого должна была искупить некоторую вольность мысли. Трудно решать, эта ли вольность или эта суровость нажили ему больше врагов. Во всяком случае, они соединились, чтобы усеять страданиями его жизненный путь и привести к последней катастрофе.

* * *

Эти отрывочные замечания едва ли могут воссоздать отчетливый образ Абеляра-мыслителя. Вероятно, они неизбежно сгущают противоречия, которыми, во всяком случае, богата его система. Противоречия его рождаются не из слабости мысли, но из основного «критического» ее устремления, при отсутствии цельной и спокойной глубины, откуда вырастает и цельное мировоззрение, — в конечном счете из слабости личности. Это общее — хотя и отрицательное — впечатление пусть свяжет воедино разнохарактерные главы этой книжечки. Но пусть оно не заслонит от нас и достойного уважения зрелища великой борьбы — за царство разума, — к которой и мы причастны. В Абеляре мы чтим не героя, но борца, не обретшего истину, но искателя, не завершителя, но пролагателя путей.

Нам хотелось бы окончить, вместо итогов, указанием на историческое место Абеляра в новой культуре — конечно, в нашем, неизбежно субъективном понимании.

Непосредственое влияние Абеляр мог оказать лишь на своих — правда, весьма многочисленных — учеников. Церковное осуждение, поразившее его сочинения, почти изъяло их из обращения. Но в различных теологических трактатах XII века исследователи определяют влияние Абеляра. Многие из них представляют не что иное, как редакцию его собственных лекций. Несколько кардиналов и пап были его учениками (в том числе Александр III); Иоанн Солсберийский и Оттон Фрейзингский отзываются о нем с большим уважением. Важнее всего было влияние Абеляра, которое испытал на себе Петр «Ломбард»[41], magister sententiarum, автор знаменитого учебника теологии, которым жило все средневековье. Мы уже упоминали, что это влияние главнейшим образом сказалось на методе — методе Sic et non, методе «схоластики» — и на системе, т. е. на распределении теологического материала. Оригинальные воззрения Абеляра приводятся «Ломбардом», как и другими авторами, чаще всего лишь в целях их опровержения. Настоящей школы Абеляр, таким образом, не оставил.

На расцветшую схоластику и вообще на классическое мировоззрение XIII века Абеляр мог оказать только косвенное влияние. Помимо теологии предшествующего времени, оно сказалось и в его философской работе, о которой мы говорили, — в направле-

нии к аристотелевскому реализму. Тем не менее Абеляра отделяет от классиков средневековья целая пропасть. Он дал им много материала, но стиль их здания совершенно чужд ему. В нем нельзя найти и следов того, что теперь иногда называют *конкретным* реализмом, или идеал-реализмом, который характеризует классический XIII век. По сравнению с ним Абеляр, с одной стороны, слишком спиритуалист, с другой – слишком мало мистик, вернее, совсем не мистик; а обобщая это, Абеляр совсем *не символист.* Рассудочность преобладала в нем. Мир не играет для него всеми красками, не преисполнен полноты жизни и вместе с тем не ведет его конкретным путем к реальности, раскрывающейся в мире.

За гранью средневековья уже совсем нельзя говорить о влиянии Абеляра. Но можно говорить о тех сторонах его личности, которые, не вместившись в культуре своего века, связывали его с грядущим, предвозвещая его. Мы уже подчеркивали его *гуманистические* черты. Страстная, религиозная любовь к греко-римской античности, а еще больше чрезвычайно развитое самосознание, обостренный интерес к своей личности и высокая оценка ее, в связи со многими второстепенными чертами – классический язык, любовь к Цицерону, Иерониму и прочее, – роднят Абеляра с первыми гуманистами. Его интерес, направленный в сильной степени к теологии, сближает его с гуманистами Севера, с каким-нибудь Эразмом Роттердамским, кстати сказать, тоже поклонником и издателем Иеронима. *Реформация* могла бы оценить в нем, если бы знала ближе, стремление к спиритуализации религии, борьбу с суеверием и материализмом в вере, возвращение к христианской древности и реформаторскую ревность. Но, конечно, религиозной цельности Лютера или Кальвина нечего и искать у Абеляра, как и рационализм его, с другой стороны, совершенно чужд духу Реформации. Лишь с XVII века побеждает дух *рационализма*, который был подлинной стихией Абеляра. При всем огромном «материальном» расстоянии взглядов ортодоксального Абеляра и левой школы современной протестанской науки, в ней веет его критический дух со всеми его достоинствами и недостатками. Вот почему вопрос об осуждении Абеляра и в XIX веке мог приобретать большую актуальность. Он не весь принадлежит прошлому. Поставленные им проблемы не перестают жечь и наше поколение, обязанное с уважением отнестись к тому, кто пал их первой жертвой.

ВАЖНЕЙШАЯ ЛИТЕРАТУРА:

I. Petri Abaelardi opera *ed. V. Cousin* I—II, (1849—1859).

II. Ouvrages inédits d'Abelard, *ed. par. V. Cousin,* (1836).

III. Tractatus de unitate et trinitate divina, *ed. R. Stölzle,* (1891).

IV. CH. DE RÉMUSAT, Abélard I—II, (1845).

V. S. M. DEUTSCH. Peter Abälard, ein kritischer Theologie, (1883).

VI. A. HAUSRATH. Peter Abälard (Die Weltverbesserer im Mittelalter, I), (1893 и 1895).

ПО-РУССКИ:

I. ГАУСРАТ. Средневековые реформаторы, т. I, (1899).

II. ПЕТР АБЕЛЯР. История моих бедствий, *перев. под ред. А. Трачевского,* (1902).

ПОДРОБНУЮ БИБЛИОГРАФИЮ СМОТРИ:

I. UEBERWEG-HEINZE. Grundriss der Geschichte der Philosophie, II, *и*

II. HERZOG-HAUCK. Real-Encyclopädie der protestantischen Theologie und Kirche, I.

Феодальный быт в хронике Ламберта Ардрского

I

ФЕОДАЛЬНЫЙ БЫТ изучается обычно по героическому эпосу и рыцарским романам. Латинская хроника дает для него лишь скудный материал. Ее авторы, монахи и клирики, обнаруживают слишком мало понимания и сочувствия к внутренней жизни светского общества, с которыми постоянно сталкиваются их идеалы вселенского мира или интересы их колокольни. Оно рисуется им преимущественно как разрушительная, беспокойная сила, с трудом обуздываемая и воспитываемая церковью. С другой стороны, победоносная монархия создавала национальное государство в вековой борьбе с тем же феодальным миром. Почти вся средневековая историография вдохновляется врагами феодального общества и заражает своими настроениями и современного историка. Сам этот побежденный мир остается немым и безответным. Конечно, эпос отразил его идеалы; его материальный быт воссоздается по романам. Но сложность «эстетических отношений искусства и действительности» [1] мешает историку пользоваться романом для изображения общего уклада жизни.

Понятен интерес, с которым мы обращаемся к немногочисленным хроникам, посвященным истории отдельных феодальных княжеств. Но здесь нас чаще всего ожидает разочарование. В большинстве случаев, если это не простая генеалогия, смысл такого произведения политический и предмет его изображения – государство, хотя бы и примитивного, «феодального» типа. Такие княжества, как Фландрия или Нормандия, имеющие свою сравнительно обширную и интересную историографию, прежде всего – государства. Обуздание феодальной стихии является их задачей в такой же мере, как и монархии капетингов [2], которой они были предшественниками и учителями. Лишь в более мелких феодальных мирах мы могли бы встретить в относительной чистоте феодальные отношения, но здесь как раз и оканчивается интерес средне-

векового хрониста: всякий маленький монастырь может иметь своего летописца — мелкая и даже средняя сеньория его не имеет.

Почти чудесной случайностью является поэтому хроника Ардрского каноника Ламберта, сохранившего для нас историю сеньоров своего городка и графства Гин, с которым он связан ленной зависимостью[5]: «История графов Гинских» [a]. Написанная в начале XIII в. (события доводятся им до 1203 г.), эта история является прежде всего памятником провинциального патриотизма. Посвященная графу Арнольду с явной целью снискать благоволение его или его отца, она далека от лести и довольно свободно отражает целый ряд интересов своего образованного автора: генеалогический (это основная канва), антикварный, провинциально-патриотический, моральный и даже демократический. Все это, к счастью, подчинено основному вкусу к конкретному: к повествовательному, к описательному, к анекдотическому. Чего нельзя найти у Ламберта, так это широкого историко-политического интереса: его кругозор очень узок, но взгляд тем более пристален. Конечно, он весьма баснословен в передаче преданий и собственных домыслов, относящихся ко временам, давно минувшим. Но в главах, посвященных XII веку, — которыми мы только и пользуемся, — а особенно там, где он пишет как современник, он почти всегда кажется заслуживающим доверия. Изрядная доля классицизма приправляет античными именами его богатый материал, влитый далеко не в изящную, растянутую и вымученно-изысканную форму. Если бы не эта форма, мы предпочли бы ограничиться переводом нескольких наиболее ярких глав из Ламберта, чтобы познакомить читателя с жизнью этого маленького феодального мирка. Во всяком случае, постараемся сохранить как можно больше его красок, ибо только стиль современника сообщает разрозненным фрагментам быта реальное, хотя и трудноопределимое единство.

Но прежде всего необходимо представить себе географическую обстановку. Графство Гин клином врезывается к морю у Па-де-Кале, имея в длину не более 40 километров, в ширину от 7 до 25, по побережью всего 8. Владения Булонских графов сжимают его с двух сторон, заграждая своими гаванями, Виссаном и Кале. Вместе с Булонью

---

[a] Historia comitum Ghisnensium. Mon. Germ. S.S. XXIV. Недавно подлинность этой хроники была заподозрена, без достаточных оснований, Erben'ом: «Neues Archiv», Bd. 44.

и Сен-Полем оно принадлежит к тем единственным трем графствам, которые входили до XIII века в состав Фландрии, на ее южной границе. Сеньоры Ардра, зависимые от Гина, пытались встать в непосредственную ленную связь с графами Фландрскими, но в 1176 г., с прекращением местной династии, этот феод сливается с Гином, делаясь в XIII веке. одной из четырех его частей, кастелланий.

Если графство Гин представляет феодальное владение средней руки, то Ардр, история которого изображается Ламбертом отдельно от Гина, с особой любовью и знанием местных преданий, – уже совсем маленькое держание. Однако и Ардр не низшая ступень феодальной лестницы – во всяком случае, не просто поместье. Оно заключает в себе 2 замка, из которых один – город, с рынком и городским правом, и 12 пэров из числа простых рыцарей. Об одном из сеньоров Ардра мы слышим, что он живет, всегда окруженный не менее чем 10 рыцарями, помимо клириков и слуг (гл. 144). Графы Гинские владеют (правда, эти сведения относятся к XIII веку) 9 замками (2 города), им повинуются около сотни мелких сеньоров, из которых 12 имеют свои башни.

Природа не очень щедро наделила эту землю. Южная часть ее гориста, северная болотиста. Леса покрывали большую часть страны. Ее характер и теперь еще мало изменился. Скотоводство (овцеводство) должно было составлять главное занятие жителей. «Земля отчасти гористая, покрытая чащей и рощами, луга и бездонная поверхность болот, что ныне называется Гинской землей» – так характеризует Ламберт свою родину. В передаваемой им легенде она должна достаться на долю того из сыновей графа Понтье, «который все помыслы свои устремил на разведение стад и скота» (15). Обширная Бреденарда, составившая одну из четырех кастелланий, свободная от лесов и болот, была во время Ламберта редко населена и представляла прекрасное пастбище для скота (13). Это пристрастие к скотоводству, не исключающее, впрочем, земледелия (78, 115), заставляет вспомнить о большом спросе на шерсть со стороны фландрских городов с их мировой суконной индустрией.

Впрочем, счастье Гина и Ардра, по-видимому, зависело главным образом от тех больших дорог, на которых они стояли. Дороги эти вели из северной Франции через Сент-Омер в Кале и Виссан – гавани, связывающие Францию с Англией и соединенные между собой пересекающим Гинскую землю «шоссе» (calcata). Сам Гин не имел гаваней на своем коротком, покрытом дюнами побе-

режье. Но он держал в своих руках пути к Булонским портам. На многих страницах нашей хроники чувствуется постоянное движение чужестранцев-купцов (41, 68), паломников, гостей из Англии (97), даже итальянцев (100). Граф Гина нередко угощает у себя именитых гостей, проездом пирующих в его замке. С не столь именитых, но богатых купцов он должен был иметь доход.

Впрочем, ни Гин, ни Ардр не выросли в крупные торговые центры и всегда оставались маленькими городками. Соседнее Кале с XIII века затмило их.

Неудивительно, что связи с Англией прочны и разнообразны. Со времени Вильгельма Завоевателя[4], в предприятии которого участвовало в большом числе фландрское рыцарство, сеньоры Гина и Ардра имеют в Англии феоды, женятся там или выдают замуж своих дочерей, часто ездят на остров для устройства своих дел — случается, там и умирают (главы 35, 43, 50, 73, 85, 88, 113, 123). Они чувствуют себя принадлежащими столь же «к короне королевства Франции, как и к диадеме короля Англии» (88, 111). В действительности, с Францией политически (не культурно) они связаны гораздо слабее. С вассалами ее короля отношения чаще всего неприязненные (94, 150). Единственное реальное политическое целое, принадлежность к которому ощущается в хронике, — это Фландрия. Но и поездки наших сеньоров ко двору ее графов, фамильные имена которых они дают своим сыновьям, как и редкое участие их в ее военных предприятиях, не нарушают общего впечатления политической изолированности этого маленького мирка.

II

Каким серьезным делом могут заниматься бароны этих феодов? Конечно, хозяйством и мелкой соседской войной. Не знаю, характерно ли это для местной жизни или для интересов нашего автора, но в его хронике хозяйство занимает непривычно большое, а война непривычно малое место. Хочется думать, что в этом он соблюдает правильную перспективу. Наш автор высоко ценит хозяйственность в своих сеньорах. Ничто так не противно ему, как мотовство, жизнь не по средствам, которая заставляет барона обижать подданных или входить в долги (139, 155). Но он с удовольствием может констатировать, что нередко расточительные юноши, остепенившись, превращаются в хороших хозяев (174, 134).

Мы ничего не слышим от Ламберта — быть может, благодаря особенностям местной почвы — о корчевках и заимках. Зато сеньоры «с искусством Геркулеса» усердно осушают болота (78), строят плотины и шлюзы (77, 104, 109), роют пруды (77, 104, 125), устраивают в них рыбные садки, на шлюзах ставят мельницы (104, 125). Однажды, читаем мы, сын Гинского графа приказал копать и «рассекать на торф» болотистый луг — не ему, правда, принадлежащий (101). Госпожа Гертруда (Ардр) устраивает овчарню (129). Одна из легенд об основателе Ардрской сеньории Герреде изображает его собственноручно «ведущим рукоятку плуга» и из бережливости — он богатый землевладелец — выворачивающим наизнанку свой кафтан (откуда его прозвание Crangroc). Рыцарь-пахарь — явление обычное во Фландрии XI века. Но, видно, оно сделалось весьма зазорным к началу XIII века, если Ламберт с чрезвычайным негодованием отвергает эту легенду (101-102).

Зато тем большее внимание уделяется теперь сеньорами организации торговли с проистекающими отсюда доходами. Бальдуин Гинский переносит воскресный рынок из Зюдкерка, «где он был устроен его предками не предусмотрительно, а случайно», на более подходящее место — в Одрюик: там граф «соединил и собрал соседних крестьян для жизни совместной, наподобие горожан. И учредил там праздник, справляемый в дни Троицы более гражданским, нежели церковным образом, на который стекается весь народ, купцы и чужестранцы ради изобилия привозимых туда товаров. Учредив его, он скрепил это клятвой» и завершил свое дело постройкой двойного вала вокруг селения, капеллы и других зданий (78).

С большими подробностями Ламберт останавливается на строительной деятельности сеньоров. Строят они много: дома и мельницы, замки, церкви, городские и крепостные стены. Автора, как и нас, более всего интересуют жилые дома, которые они себе воздвигают внутри замковой ограды. Эти «лабиринты», вызывающие его удивление, — каменные в Гине и зависимом от него Турнегеме: в Ардре дом деревянный, но зато куда просторнее и затейливее. Приведем их описания, насколько поддается переводу этот не всегда ясный язык. «Бальдуин II (после 1169 г.) построил в Гине, рядом с башней, круглый дом из обтесанных камней и высоко вознес его над землей. В верхней части здания он сделал его плоским и ровным, и свинцовая кровля, положенная на брев-

на и поперечные брусья, снизу не была видна. Внутри он устроил комнаты, помещения, много зал и светлиц, так что здание это мало чем отличалось от лабиринта, Дедалова дома. Затем снаружи, у дверей здания, из камня и дерева он построил дивную капеллу Соломоновой красы» (76). Описание турнегемского «лабиринта» отличается одной характерной подробностью. «В нем — точнее, под ним — в самых недрах земли... он (тот же Бальдуин) вырыл темницу для устрашения — вернее, для мучения — несчастных преступников; там жалкие смертные, обреченные на муки, ожидая дня грозного суда, во мраке, с червями, в нечистоте и грязи, едят хлеб скорби и влачат ненавистную жизнь» (77).

Но подробнее всего описание ардрского дома, хорошо знакомого автору. Оно одними деталями плана оживляет для нас всю обстановку домашней жизни. «Рядом с башней в Ардре он (Арнольд II, 1094-1139) построил с дивным плотничьим искусством деревянный дом, превосходивший в то время своей архитектурой дома всей Фландрии. Его соорудил бробургский зодчий или строитель-плотник, в этом искусстве мало уступавший Дедалу, по имени Лодевик: из него он создал почти непроходимый лабиринт, примыкая клеть к клети, горницу к горнице, залу к зале, пристраивая к погребам кладовые или амбары, а на подобающем месте, с восточной стороны дома, наверху воздвиг капеллу. Три этажа он сделал в нем и террасу (solium) над террасой, высоко над землей, повесил в воздухе. Первый этаж — в уровень с землей; там были погреба и амбары, большие сундуки, бочки и кадки и другая домашняя утварь. Во втором этаже — жилые помещения и общие залы: здесь помещения пекарей, здесь кравчих, там большая горница сеньора и его супруги, где они спали, рядом с которой приют служанок и комната или спальня для детей. Здесь, в отгороженной части большой комнаты, было особое помещение, где обыкновенно разводят огонь, на рассвете или вечером, в случае болезни, или пуская кровь, а также чтобы дать согреться служанкам и детям, отнятым от груди. В том же этаже была кухня, смежная с домом, которая сама имела два этажа. В нижнем откармливались свиньи, гуси, каплуны и другая птица... А в верхнем этаже кухни помещались только повара и кухонные служители, и здесь приготовлялись для господ самые утонченные кушанья. Там же готовилась и пища для слуг. В верхней части дома устроены светелки (solaria), где спали сыновья хозяина дома, когда хотели, а дочери

всегда должны были спать здесь; там же могли соснуть сторожа, всегда бдительно охраняющие дом... Повсюду вели лестницы и переходы из этажа в этаж, из дома в кухню, из комнаты в комнату, из дома в лоджию (logium): она хорошо и с полным правом получила свое имя от logos, что значит «слово», ибо там любили сидеть и утешаться беседой; а из лоджии — в часовню, или капеллу, подобную Соломоновой скинии своей сенью и живописью» (127).

Военная архитектура изображается, к сожалению, в кратких, стереотипных формулах: за ними мы узнаем обычные черты: насыпь (agger, la motte, 78 и 84), башню (donjon), рвы и стены с бойницами и квадратными укреплениями (8, 56, 68, 76, 77, 78, 83). Ров чаще всего двойной (8, 78). Каменная кладка башни иногда определенно выражена (76, 77, 83), иногда должна предполагаться. Очень интересен рассказанный в главе 57 пример спешной постройки деревянного замка. Он строится врагами на чужой земле, на насыпи старого, давно разрушенного замка. «Землемеры и плотники» тайно произвели обмер, в Бробурге (более 10 километров оттуда) построили крепостцу, и «рано по утру Арнольд, проснувшись, увидел башню с амбразурами и прочими военными хитростями», с отборными рыцарями и стрелками на стенах. Она получила имя «ad Florem» и выдерживала правильную осаду, пока не была разрушена (57-58).

О материале, употреблявшемся для замковых и городских стен, говорится редко. Очень часто это, по-видимому, земляной, иногда двойной вал (vallum, 56, 78). В других случаях стена, вероятно, каменная (murus). Бальдуин, строитель каменного «лабиринта», «начал опоясывать внешние укрепления Гина каменной стеной» (76). Но вообще города и селения (Ардр, Турнегем, Одрюик) окружены еще земляными укреплениями (77, 78, 152). Город Ардр, который был богаче всех других (следовательно, и Гина, 152), около 1200 года получает сильные укрепления, по образцу Сент-Омерских, «каких не делали руки и не видели очи в Гинской земле». Эти земляные работы Ламберт описывает как очевидец, с красочными подробностями: «Над копанием этого рва трудилось немало рабочих, страдающих не столько от дневного труда и жары, сколько от тяжелого голодного времени: однако работники, балагуря друг с другом и облегчая труд шутливыми словами, заглушали свой голод. Поглядеть на этот ров сходились многие... Бедняки, не занятые работой, смотря на чужой труд, в этом раз-

влечении забывали о своей нужде. Богатые же рыцари и горожане, нередко даже священники и монахи не раз, а по нескольку раз в день сходились полюбоваться на столь дивное зрелище... Да и кто, кроме лентяя и полумертвого от старости и забот, не восхитился бы, смотря, как ученый в геометрии Симон, мастер земляных работ, выступает со своей линейкой с видом магистра, откладывает составленный в уме чертеж то здесь, то там, уже не по линейке, а на глаз, сносит дома и риги, рубит цветущие деревья и плодовые сады, перекапывает огороды с овощами и льном, уничтожает и топчет посевы для проведения дорог? Хотя кое-кто и негодовал при этом и, вздыхая, проклинал его про себя...» (152).

Вокруг укреплений, их осады и обороны сосредоточиваются почти все военные эпизоды, о которых сообщает нам хроника Ламберта. Я уже упоминал о том, что эти эпизоды не занимают в ней центрального места. Интересны как поводы к ним, так и самые формы, в которых протекает здесь феодальная война. То это спор из-за аллодов[5] земельной собственности между соседними сеньорами, тяжба, которая оканчивается полюбовным размежеванием (120). То война вассала (Ардр), не желающего признавать своей зависимости, с сеньором (126), или пограничные неприятности между двумя государями-графами (Гин и Булонь), возводящими укрепления на самой границе (84, 154). Грабеж, угон людей и скота играют главную роль в этих распрях. Наряду с этим осада замков «не без пролития крови», сопровождающаяся сожжением незащищенных поселений. Нас поражает мелкий, подчас просто деревенский размах этих столкновений, принимающих под пером автора героические формы. Вот сенешаль[6] Булонский, в отсутствие своего графа, сзывает население Мерки (с севера граничащей с Гином), «как конных, так и пеших», «с оружием и орудием» укреплять рвом пограничное шоссе. Работы велись, по-видимому, переходя пограничную черту, и носили явно вызывающий характер. «Стали они копать на земле Гинского графа и насмехаться над гинцами, которые не присутствовали при этом и не слыхали их. Словно пчелы или муравьи, они бегали по болоту взад и вперед, рыли... землю с наглым криком «ги!», бросали ее вверх, друг в друга, в насмешку и поношение гинцам». Граф Бальдуин (II) собрал против этой толпы «всех мужей и все силы Гина» и без труда рассеял ее. «Меркуриты» бежали, «без войны побежденные, без крови разбитые»: их ловили и раздевали («отбирали кошельки, оружие и все сполии»), некоторых

уводили в плен. Взятые при этом знамена «до сих пор висят, в знак победы, в Ардрской церкви». Хроника Ламберта обрывается в этой главе на полуслове, и мы так и не узнаем конца этой соседской войны, живописуемой автором с жаром локального патриотизма и в совершенно эпических тонах: «Восстал весь гинский народ, как один человек, на жалких меркуритов...» (154).

Но хроника ардрского каноника знает и подлинный эпос, для которого автор, чувствуя бедность даже своей изукрашенной прозы, обращается к гекзаметру. Это история борьбы за гинский фьеф между наследниками пресекшейся первой династии графов. Война тянулась три или четыре года 1137/8-1141 и выражалась в осаде крепостей (52-61). Да и самые осады почти бескровны. Противники вовремя оставляют явно безнадежные укрепления и предоставляют главную роль стрелкам. При осаде вышеописанной деревянной башни стрела тяжело ранила в голову Бальдуина Ардрского, одного из видных вождей осаждающих. Его считали уже погибшим «и оплакали стонами несказанными». Впечатление от этого удачного выстрела было поразительно. «И вот Арнольд, отступив, удалился от этого места, и его с ним». Не меньшую тревогу вызвала, по-видимому, эта удача и среди осажденных. В то время как раненого переносят в Ардр, «бробургский кастеллан (фландрские кастелланы соответствуют французским виконтам. — *Г. Ф.*), не осмеливаясь дольше оставаться в замке, вместе со своими постыдно ушел обратно в Бробург» (56-58).

Хотя битвы этой самой грандиозной из гинских войн почти бескровны, зато последствия ее тяжело ложатся на население. Бробургский кастеллан жестоко разорил гинскую землю, «не трогаясь мольбой и горем невинных бедняков», «разрушил города (незащищенные поселения), опустошил деревни, обратил церкви в пепел, пленил людей, увел скот и добычу» (59).

Но если представить себе, что эти три-четыре года были единственным большим военным бедствием для Гина в XII столетии (да и во всей его прошлой истории, судя по нашему автору), то мы вправе сказать, что население страны наслаждалось миром прочным и редким — не только для средних веков.

Еще одно наблюдение приходит за чтением этой военной хроники. Героями борьбы не всегда представлены вожди феодальных групп, но и какие-то коллективы: гинцы, ардрцы, фьеннцы, меркуриты. Они проникнуты своеобразным — иногда уже в под-

линном смысле «колокольным» — патриотизмом, они разделяются часто вековыми антагонизмами. Что скрывается под этими местными именами? Чаще всего это, по-видимому, феодальные «кланы» (lignées, parages). Но уже для «меркуритов», жителей свободной самоуправляющейся (Keure-Broeders) Мерки, или Марки, такое понимание не удовлетворяет. Крестьянские миры как будто выступают здесь, в полусвободной Фландрии, наряду с феодальными мирами— быть может, в других случаях сливаются с ними и разбивают гинское, и без того невеликое, «отечество» на клеточки совсем уже крохотных «родин».

III

Кровавые битвы, не слишком часто выпадавшие на долю гинских и ардрских баронов, возмещались щедро рыцарскими потехами (turniamenta, gladiaturae, behordicia). Наш каноник не описывает их подробно, не может скрыть порою и некоторого отвращения к «проклятым игрищам» (18, 33), к «воинственным обольщениям». Но тем характернее в его устах стереотипная похвала военной доблести (44), «рыцарственности» (militia, 74) и подчеркивание той славы, которая стяжается на турнирах (105, 123). Целый ряд предков своих баронов он изображает странствующими по турнирам во Франции и Фландрии, щедро рассыпая золото (134). Рыцарский быт XII века так владеет кругом его представлений, что у него и воины X столетия посвящаются в рыцари (12); один из древних графов Гина даже гибнет на турнире в Париже. Эта страница Ламберта была бы древнейшим свидетельством о турнире (около 1034), если бы можно было предположить для нее какую-нибудь историческую основу.

Зато мы вознаграждены великолепно написанным портретом современника — того Арнольда II Гинского, которому посвящен и труд нашего автора. Портрет вышел убедительным, ничуть не льстивым, и дает нам в лице Арнольда воплощение блестящей и легкомысленной стороны рыцарства— стороны авантюрной. Светское и рыцарское воспитание Арнольд, как и многие отпрыски Гинского дома, получил при фландрском дворе, среди знатных сверстников. Однако он не пожелал принять рыцарского посвящения от графа Филиппа и вернулся, с разрешения сеньора, к отцу. Описание его посвящения в Гине пользуется заслуженной известностью. Тем не менее мы приведем его здесь. «Созвал (Баль-

дуин) сыновей своих, знакомых и друзей к своему двору в Гин в день Троицы и дал ему рыцарский удар, на который не бывает ответа, и посвятил его рыцарскими обрядами (sacramenta) в мужа совершенного, в лето от воплощения 1181. С ним и Эсташа де Сальпервик и Симона де Ньелль, Валона де Прер он почтил воинским оружием, дарами и посвящением, и торжественный день они провели за изысканными яствами, как могли, предызображая своим весельем день вечной радости. Арнольд, едва надев воинские доспехи, вышел вперед и одарил всех, призывающих и превозносящих имя его, менестрелей, мимов (актеров), бродяг, слуг, шутов и жонглеров... Раздавая все свое и взятое у своих и чужих, он едва себя самого оставил. На следующий день его встречали в ардрской церкви с колокольным звоном монахи и клирики при пении славословий и радостных криках народа» (91). Из умолчания Ламберта мы еще не вправе заключить, что обряд посвящения в конце XII века не имел и других, более сложных и ритуально разработанных черт, чем простая «alapa» (la colée, удар в шею). В другом месте его хроники мы встречаем опоясание мечом и подвязывание шпор как существенные моменты обрядовой символики (87).

За этим рыцарским совершеннолетием для Арнольда начинается вольная и веселая жизнь. Отец дает ему в лен Ардр с частью его замков, и молодой барон живет там, окруженный такими же, как он, веселыми и легкомысленными товарищами. К нему приставлен «знатный муж, опытный в бою, мудрый в советах» в качестве «дидаскала» – наставника в турнирах и делах. Но рыцарю не сидится дома. В течение почти двух лет он объезжает «многие провинции и страны» по турнирам, «не без поддержки своего отца», и на них приобретает себе, по уверению нашего хрониста, громкую славу, которая привела его на путь опаснейшего приключения. Если не подвиги, то мотовство его иллюстрируется в хронике яркими примерами. Молодой барон дал обет крестоносца, но и не подумал сдержать его. Деньги, собранные им (с вассалов) на освобождение гроба господня, он размотал на пиры и забавы (турниры были запрещены во время крестового похода) и раздарил – только не бедным и убогим: «Одному дал сто марок; другому столько же фунтов, тому серебряную чашу из своей капеллы, тому серебряные кубки, этому перемену одежды, вышитые подушки и ковры... Все расточил муж неразумный».

Его слава – не мотовства, конечно, а рыцарских подвигов – дошла до ушей Булонской графини Иды, вдовы уже двух мужей, силь-

ной и свободной женщины, которой дается такая характеристика: «была предана плотским наслаждениям и мирским забавам» (93). Графиня полюбила его «venereo amore» – любовью, весьма далекой от идеалов кодекса вежливости. Она имеет со своим рыцарем свидания в разных замках, посещает его под благовидным предлогом и в Ардре, где в честь ее устраивается пир. Любит ли ее Арнольд или «симулирует любовь», мечтая о Булонском графстве, наш автор не решается сказать. Сама же Ида ведет двойную игру. Ей улыбается брак с гораздо более могущественным сеньором, предприимчивым Рено де Даммартеном. Так как фландрский граф против этого союза, то она дала любовнику себя похитить и завершила свои отношения к Арнольду черным предательством. Из лотарингского замка, куда привез ее новый возлюбленный, она умоляет Арнольда явиться для ее освобождения. Тот, собрав своих друзей, пустился в опасное предприятие, которое кончилось тем, что в Вердене прелат, преданный его сопернику, приказывает схватить его и держит пленником в «цепях». Только заступничеству реймского архиепископа Арнольд обязан своим освобождением и сравнительно благополучным окончанием этой авантюры.

Если верить хронике, молодой человек немного исправился после этого приключения и жил в Ардре, в послушании у отца. Впрочем, он не отказался ни от турниров, ни от привычек рыцарской щедрости, столь возмущающей каноника. Поумнение, конечно, приходит не сразу. Его отец Бальдуин в молодости был тоже «беззаботен и нерачителен в насущных делах жизни», но, сделавшись графом Гинским, «облекся в нового человека» (74).

Но и остепенившись, сидя на своих родовых землях, бароны умеют убить время, не слишком скучая от хозяйственных забот. Не столь дорогие, как турниры, их домашние забавы носят по большей части довольно грубый характер. Видно, что куртуазный быт еще не сделал больших завоеваний в этой глуши. Правда, Ламберт, обстоятельно описавший нам феодальные жилища, не задается целью изобразить повседневную жизнь, протекавшую в их стенах. Случайно, конечно, мы ничего не слышим об игре в кости, о шахматах и шашках и других способах коротать досуг в долгие зимние вечера. Зато мы кое-что узнаем об охоте, пирах и других увеселениях.

В панегирике графу Бальдуину автор-клирик вынужден отметить и оборотную сторону медали: «Враги его и наши, говоря

почти правду, вот в чем его обвиняют: на заре, говорят, он больше любит слушать рог охотника, чем колокол священника, с большей жадностью ловит голос борзятника, чем капеллана или его викария, раньше будит от сна птицеловов, чем привратников храма; в большем восторге от ястреба или сокола, кружащегося в воздухе, чем от проповеди священника» (88).

Другие развлечения близки к охоте и к военным забавам. В замке Турнегем на дворе часто можно видеть борьбу и драку кулачных бойцов (77). В Ардре рассказывали, что Арнольд Старый († 1139) вывез из Англии медведя и устраивал на дворе медвежью травлю с собаками, при большом стечении народа: «шерсть летела клочьями, и терзали медведя чуть не до смерти; все дивились и были радостны и довольны этим зрелищем». Эта потеха повторялась по праздникам, и народ, по требованию медвежатника, приносил с собой хлеб для медведя (128).

Мы видели, сколько разнообразных представителей бродячего люда – от шутов до жонглеров-певцов собралось на праздник посвящения в рыцари Арнольда Гинского. С шутом связана одна легенда, сообщаемая в нашей хронике и говорящая о чрезвычайно грубом характере того веселья, которое порою царило в замке. Не надо только забывать, что время действия – конец XI века. Дело было на свадьбе того же Арнольда II Ардрского, с которым связано и предание о медведе. Три дня пировали, много было веселья и потех, и «вот что достопамятное, прямо сказать, дивное совершил тогда Арнольд. Среди множества гостей, собравшихся со всех сторон на свадьбу, один шут, любитель пива (в то время это было в обычае) похвалялся, что если сеньор-жених подарит ему коня, то он выпьет целиком большую бочку, которая стояла в погребе, полная пива: вынет втулку, прильнет ртом к отверстию и так будет пить, не отрываясь, пока не опорожнит всей бочки, – даже подонков не оставит...» Жених принял это условие, и шут сдержал свое слово. «Прыгая со втулкой в зубах», он, торжествуя, дерзко требовал обещанного коня. «Жених взглянул на него ярыми очами и велел оседлать по условию и дать ему поскорее коня. Подскочили воины и, предупрежденные о намерениях господина, срубили деревья для виселицы и вздернули его». Для сеньора это была остроумная игра слов. Виселица (equuleus) и конь (equus) звучат сходно по латыни – звучали сходно, надо думать, на том, вероятно, фламандском языке, на котором сеньор объяснялся с шутом (124).

Трудно сказать, соответствует ли эта сцена, некоторые чересчур рискованные подробности которой пришлось здесь выпустить, эпохе нашего автора. К концу XII века нравы должны были, без сомнения, смягчиться. Однако немало говорит за себя снисходительное отношение каноника к этому жестокому остроумию, если только отвращение к «бродячему люду» и шутам не повлияло в данном случае на его моральную чуткость.

С нравами позднейшей эпохи и характером ее придворной веселости знакомят нас пиры графа Бальдуина. По дороге в Англию и из Англии немало знатных и простых гостей пировало в Гине и Ардре у графа: в списке их называются короли и герцоги и прославленный Фома Кентерберийский[7], который сам посвятил в рыцари Бальдуина. Ламберт с юмором рисует угощение реймского архиепископа и шутку, которую сыграл с ним граф.

Гости пируют. «Приносятся и весело встречаются многочисленные блюда; вина кипрские и нисейские, вина, настоянные на пряностях, текут по зале. Французы требуют живых источников вод, чтобы несколько обуздать и смягчить силу вина. Но слуги, наученные кравчими — вернее, самим графом, — приносят в кувшинах драгоценное оксеррское (бургундское) вино, обманно, вместо воды, наливают в кубки ничего не подозревающим клирикам, воинам и всем весело пирующим гостям». Сам архиепископ просит, наконец, у хозяина кувшин воды. «Граф, как бы повинуясь велению достопочтенного архипастыря, вышел, улыбаясь, и все кувшины с водой, какие только мог найти, разбил и растоптал ногами на глазах слуг и гарсионов; ликуя от радости, желая во всем явиться радостным и в честь архипастыря веселым и шутливым, он притворился пьяным в глазах пьяных и детей». Высокий гость не мог рассердиться на деспотическое радушие хозяина, и они расстались друзьями. И при этом Ламберт уверяет, что угощение Фомы Кентерберийского, тогда опального архиепископа, «возвращавшегося из ссылки в место мученичества», было куда более веселым (87).

Но не одни пиры и попойки помогали коротать время. В долгие зимние вечера, когда ненастье на два дня приковало молодого Арнольда к его замку с воинами и друзьями, они услаждаются рассказами стариков. Роберт Кутансский знает саги «о римских императорах и Карломане, о Роланде и Оливье и короле Артуре», а еще больше умеет рассказать Филипп де Монгарден «о земле Ие-

русалимской и об осаде Антиохии, об арабах и вавилонянах». Готье де Клюз, «запустив руку в бороду и разглаживая ее, как любят делать старики», начинает свою длинную повесть о «деяниях арденцев», т. е. историю родного Ардра. Но и он знает немало чужестранных сюжетов: «из истории и легенд Англии, о Гормунде и Изембаре, о Тристане и Изольде, о Мерлине и Меркульфе»[8].

Но с какой радостью, едва погода прояснится, вырывается молодежь, «словно из подземной темницы», из стен замка, от этих увлекательных, но уже утомивших ее повестей — на свободу, на вольный воздух, хотя бы лишь для того, чтобы «прогуляться по городу» (147).

IV

Рассказы ардрских стариков открывают для нас страницу культурной истории в подлинном смысле слова. Легенды о Риме, Роланде, Антиохии, короле Артуре напоминают о том, что главные циклы романского эпоса — национально-французский, классический, кельтский, крестоносный, разносимые странствующими жонглерами, сделались — по крайней мере в материале своем — общим достоянием феодального мира. Но у нас нет никаких данных судить о том, насколько лирическая поэзия миннезанга завоевала к концу XII века этот отдаленный от ее центров мирок.

Зато мы знаем наверное, что он не остался чужд латинской культуре, и ученый клирик, рядом с жонглером, желанный гость в замке. Чему мог научиться от него иной барон, показывает пример графа Бальдуина. «Будучи мирянином и неграмотным, совершенно несведущим в свободных искусствах, он часто прибегал к научной аргументации и, не обуздывая языка своего, спорил против магистров. И так как он не был глухим к богословским писаниям, то слухом схватывал не только внешний, но и мистический смысл пророков, священной истории и евангельского учения... От клириков он принимал божественное слово, а им в свою очередь возвращал языческие басни, слышанные от сказочников... Выученный клириками многому, и даже сверх необходимого, не удивительно, что он во многом спорил и пререкался с клириками. Он часто вызывал их на споры и высмеивал с тем удивительным остроумием, которое было вообще ему свойственно (вспомним угощение реймского архиепископа. — *Г. Ф.*), но после диспутов, в

знак уважения, щедро оделял их дарами». Не умея (или плохо умея) читать, не владея латынью, граф должен был прибегать к особым средствам в помощь своей памяти, «так как не мог наизусть запомнить всех наук». Он заставлял переводить для себя книги на «романский» (французский) язык и читать себе вслух.

Мы можем составить себе понятие о его библиотеке по указанным в хронике образцам. Здесь были евангелия, житие св. Антония, «большая часть физической науки», Солин – «О природе вещей». Магистр Вальтер написал для графа – очевидно, дидактический – «Роман о Молчании», за который сам получил прозвание Silens или Silenticus («Молчальник»). Мирянин Газар из Альдегема, благодаря графу, «изучил науки» и сделался хранителем его библиотеки. Он мог уже не только понимать, но и читать все эти французские книги.

Наш автор готов сравнить мудрого графа с Августином в теологии, Дионисием Ареопагитом в философии, «сказочником Фалесом Милетским» (!) в языческих баснях, с самыми знаменитыми жонглерами в chansons de gestes (in cantilenis gestoriis), в рыцарских авантюрах (романах) и плебейских «fabliaux». Нам начитанность графа и состав его библиотеки представляются гораздо более скромными и сомнения одного критика (Erben) по отношению к этому месту хроники – неосновательными (80-81).

V

Принято говорить, что уровень культуры – по крайней мере этический – характеризуется положением женщины в данном обществе. В этом отношении хроника Ламберта дает нам лишь отрывочные черты, хотя он с большой любовью останавливается на женских образах, вплетающихся в историю гинского или ардрского дома.

Особенно рад он рассказывать о браках и свадьбах. Мы не удивимся, что очень часто брачные союзы мотивированы политическими расчетами, что замуж не столько выходят, сколько замуж выдают женщину ее опекуны: отец, брат, дядя, граф-сеньор. Несчастную наследницу Гина, тяжело больную Беатрису, незадолго до ее смерти разводят с мужем (по инициативе отца) и сейчас же выдают за другого претендента на гинское наследство (60). Но любопытно, что в одном случае откровенно политического союза родители спрашивают девушку о ее согласии, и автором особенно подчеркивается общая радость и согласие всей семьи (671).

Очень интересны детали свадебной обрядности. Здесь, как и вообще в средние века, церковный обряд играет еще подчиненную роль. Только при одной свадьбе (из двух описанных в хронике) упоминается «краткая молитва» в церкви, после заключения «законного брака» в доме невесты. Свадебный поезд за невестой, в ее город или замок в чужом княжестве, встречается по пути с колокольным звоном, как и обратный поезд молодых. «Торжественная свадьба» справляется в замке среди трехдневного пира и веселых забав. Один из интересных моментов французского свадебного обряда – благословение брачного ложа – подробно описан в хронике. «Рано вечером, когда жених и невеста были возведены на ложе», граф-отец велел священникам «окропить их святой водой, обойти и окадить их ложе ладаном, ароматными смолами и специями (pigmentaria), приготовленными для этого, а потом благословить и их самих». Когда все уходили, граф сам прочел молитву, «воздевши к небу очи и руки», – молитву, составленную в строго библейских выражениях. Духовенство ответило «amen». Обращаясь к сыну, граф благословляет его, поминая еврейских патриархов, и жених отвечает также молитвой. Отец кончает: «Благословляю тебя, без нарушения прав братьев твоих; тебе, если имею благословение, передаю его здесь и во веки веков». После чего молодых оставляют одних (149).

Как жилось супруге под властью ее господина, мы не узнаем из хроники. Мы не читаем ничего о жестоком обращении с женщиной, хотя слышим о жестокостях по отношению к подданным. В некоторых случаях мы видим, что муж поступает по совету жены не только в семейных делах, выдавая замуж племянницу (43), но и в делах управления: по просьбе жены освобождает крепостных (35). Граф Бальдуин так скорбел о смерти любимой жены, что «слег в постель» и, «говорят, повредился в уме, не узнавал ни себя самого, ни других много дней, не мог различить добра от зла, честного от бесчестного» (86).

Одного знатная дама не могла ожидать от своего мужа: супружеской верности. Генеалогия обоих сеньориальных домов пестрит именами побочных детей. Матери их иногда называются по именам, иногда это просто «девицы», «прекрасные девицы», даже девицы, случайно встреченные на дороге. В этом отношении лучшие бароны, вроде Манассии и Бальдуина Гинских, не составляют исключения. О Бальдуине, главном герое своей хроники,

столь безумно оплакивавшем свою жену, автор вынужден признать, что не так уж не правы враги, которые уличают его в «необузданности чресл от первых волнений юности до самой старости» (88). Доказательства были налицо — его бесчисленные дети: «точного числа их мы не имеем, да и отец не знает их всех по именам» (89). Одна современная хроника пробует прецизировать это число, говоря, что за гробом Бальдуина шло тридцать три его законных и незаконных сыновей и дочерей. Следует, впрочем, оговориться, что рассказы о соблазняемых девицах чаще всего падают на холостые или вдовые (Бальдуин) годы сеньоров.

Незаконное рождение не налагает никакого клейма на детей. Им стараются дать лучшее воспитание; о потомстве Бальдуина читаем: «Одни подготовляются к жизни и подвигам рыцарства, другие пребывают в играх нежного возраста, те вверяются на попечение воспитателям, другие отдаются в школы на обучение; эти оставляются кормилицам или даже матерям, которые их кормят сами» (89). Бастардов мы встречаем и среди гинского рыцарства и среди клириков — в монастырях и каноникатах[9].

Возвращаясь к женским образам у Ламберта, мы, за бледными контурами неумелого рисунка, можем различить несколько портретов вполне индивидуальных. Среди них мы встречаем даже большое разнообразие характеров. Вот кроткая Эмма, вывезенная из Англии, заступница за угнетенных крестьян, советам которой внимает ее супруг (36). После его смерти она ведет набожную жизнь и основывает монастырь. Но рядом с ней жестокая Гертруда (на свадьбе которой повесили шута). В характеристике Ламберта (он пишет при ее внуках) благородство ее происхождения и манер было испорчено жадностью. Она собирает оброк ягнятами для своей овчарни, не щадя бедной вдовицы, и обращает в серваж[10] всяческими правдами и неправдами свободных людей. «Больная камнём» Беатриса беспомощно позволяет распоряжаться своей рукой. Булонская графиня Ида — правда, с нею мы выходим за гинские рубежи, — похоронив двух мужей, ведет сложную любовно-политическую игру и в свободе своего поведения приближается к типу авантюристки.

Очаровательнее других под пером нашего автора портрет юной Петрониллы из Ардра. «Она была проста и богобоязненна: прилежно ходила в церковь и среди девиц часто предавалась детским играм, пляскам и куклам. Нередко в летнюю жару, по большой

простоте сердца и легкости тела, она сходила в пруд, раздевшись до рубашки, не столько для того, чтобы вымыться, сколько освежиться и порезвиться, — и плавала то на груди, то на спине, то нырнув под воду, то на поверхности, белее снега или своей рубашки — перед глазами рыцарей и девиц. В этих и подобных вещах она выражала любезность своего нрава и являла себя прелестной и любимой, как мужем, так и рыцарями и народом» (134).

Не встречаем мы только дамы-владычицы куртуазной любви, окруженной поклонниками, воспеваемой менестрелями. Впрочем, Ламберту не совсем чуждо представление о новой любви. Он слыхал и о законодателе ее, парижском капеллане Андрее, но — странным и в то же время естественным для создания легенды путем — делает жертвой этой любви первого, полулегендарного своего героя, датчанина Зигфрида, основателя гинского дома. Он «томился любовью» к сестре фландрского графа и вступил с нею в связь. Бежав в свой Гин, «он страдал от тайной скорби и, не победив любви к брошенной им подруге, являя второго Андрея Парижского, умер жалкою смертью» (11).

Этот причудливый анахронизм говорит об успехах новых куртуазных идеалов, которые к началу XIII века докатились и до Ардрского каноника, столь трезвого и буржуазного в своих взглядах, — но, по-видимому, еще не успели отразиться на быте маленького двора.

VI

В заключение хотелось бы бросить взгляд на отношение этого феодального мирка к другим общественным группам, среди которых он живет. Хуже всего мы можем представить себе ардрского горожанина — говорим об Ардре как о более крупном городском поселении. Очень рано его сеньоры, с разрешения гинских графов, делают свою «Ардею» «свободным городом», учреждая в нем рынок и скабинов (судебных заседателей) для судопроизводства, по образцу Сент-Омерского городского строя (111). Бальдуин строит в Ардре для суда и торговых дел дом, крытый свинцом, называемый, вероятно, от слова «гильдия» — ghilleola (81). Горожане (burgenses) появляются в качестве гостей на его пирах (86). Ни о каких конфликтах с ними мы не слышим. Из этих фактов, в связи с основанием тем же Бальдуином рынка в Одрюике (см. выше), мы выно-

сим определенное впечатление, что местные сеньоры делают усилие для развития городской жизни и что создаваемые ими городские центры — может быть, вследствие недостаточного своего развития — еще не вступают в противоречие с сеньориальной властью.

Другое дело крестьяне — сервы и несвободные — вообще те слои, на которые непосредственно ложится тяжесть поддержания сеньориального строя. Здесь мы постоянно встречаемся у Ламберта с резкой квалификацией господской власти как алчной и тиранической и с возмущением подвластного населения. Часто основным мотивом эксплуатации — «неправедных поборов сверх меры» (18) выставляется необходимость покрыть расходы блестящей жизни, «проклятых турниров». Впрочем, не только легкомыслие расточителя, но и прижимистость расчетливого хозяина тяжело ложатся на зависимый люд. Арнольд II Младший в Ардре «был не столько жадным, сколько бережливым. Оттого, говорят, он собрал великое множество золота и серебра. Хотя он не требовал от подданных ничего, или почти ничего, сверх должного ему по праву, однако требовал своих доходов, повинностей и прав столь сурово и бесчеловечно, что подданные и многие другие его ненавидели» (134). На наших глазах он сам бросается в лес, заслышав стук топора, чтобы словить мнимого порубщика, «богатого мужика», «надеясь получить с него много денег» (135). Рядом с ним можно поставить столь же хозяйственную «жестокую» Гертруду. Главное, что ставит ей в вину Ламберт, — это обращение в сервов свободных людей, иногда, впрочем, по точному применению сеньориального права, например путем браков с несвободными.

Но мы вообще видим, что наш автор относится отрицательно к серважу и даже к более слабым формам личной зависимости. К сожалению, мы не знаем, преобладало ли свободное или крепостное население в гинском графстве к концу XII века и какие формы крепостничества встречались чаще. Существование свободных крестьян, даже на крайней степени нищеты (129), во всяком случае, несомненно.

Рассказ Ламберта «о кольвекерлах» драматически рисует последствия сословного снижения для людей, рожденных в свободе и привыкших к свободному крестьянскому быту. Кольвекерлы («люди дубинки») — это социальный класс, для которого все ограничение свободы состояло в денежной повинности: уплате ежегодно одного динария и четырех в случае свадьбы или смер-

ти. Этот налог считается «позорным», так как с ним, очевидно, связано признание личной несвободы. В класс кольвекерлов попадает всякий свободный переселенец (конечно, не сеньориального происхождения), который прожил в стране год и один день. Доход с этого сбора отдан Гинским графом в лен одному из своих вассалов. Ламберт рисует ужас и отчаяние свободной «вальвассорисы» [11], которая, выйдя замуж за гинского вальвассора, «едва коснулась края супружеского ложа», как увидела сборщиков сеньориального налога, требующих с нее «кольвекерлию». «Покраснев от страха и стыда, она уверяет, что ей решительно неизвестно, что такое кольвекерлия, что она вполне свободна и дочь свободных родителей». Процесс в сеньориальной курии проигран ею, и она покрыта «позором, стыдом и бесчестием». Только заступничество кроткой Эммы перед графом «снимает этот позор с гинской земли». Он освобождает разом всех кольвекерлов, вознаграждая вассала за принадлежащую ему подать территориальным увеличением лена (36). Ламберт относит акт этого освобождения к эпохе графа Манассии († 1137). Приблизительно в ту же эпоху в Ардре Бальдуин († 1147) освобождает сервов, закрепленных его матерью Гертрудой (129). Это не общее освобождение, но ясно, что к концу века серваж и даже символические остатки несвободы все более ощущаются как социально ненормальное явление, как неправда.

Реакция сервов против сеньориального гнета могла принимать порою формы явного возмущения. Однако Пиренн [12] ошибается, ссылаясь, по следам нашей хроники, на крестьянские восстания в Гине. Из четырех тиранов, выведенных Ламбертом, один, Булонский граф Регемар, падает жертвой мести феодального клана: другой, Рудольф Гинский, гибнет на турнире, и в проклятиях пастухов, его подданных, автор усматривает лишь религиозное оправдание его гибели. Наконец, третий тиран (четвертая – Гертруда), уже известный нам Арнольд Младший из Ардра, умирает под ударами заговорщиков, но не крестьян, а своей собственной челяди: «его сервов и подданных, челядинцев и поваров и других из их родства». Сеньора убивают в лесу, заманив в засаду топором порубщика. Убийцы – это следующая за ним свита. Первым наносит ему удар дубиной по голове один из его поваров, спасающийся после убийства на кухне. Этот акт домашнего террора имеет своим последствием жестокие репрессии. Брат убитого казнил заговорщи-

ков: «одних колесовал, других повесил, тех привязал к хвосту коней, которые растерзали их на части, этих, заперев в собственных домах, сжег огнем, иных казнил разными пытками. Многие из родственников казненных, от страха и стыда не смея появиться открыто на родине перед людьми, удалились в вечное изгнание». Ламберт, осудивший убитого сеньора, разделяет и негодование к его убийцам. Но все это не могло остановить общего процесса освобождения и подъема низших классов. Характерно, что именно этот Бальдуин, после таких казней, является освободителем сервов Гертруды.

VII

Наш автор-каноник, естественно, всего более интересуется отношениями своих сеньоров к миру церковному. Отношения эти весьма сложны и не допускают какой-либо односторонней характеристики.

В истории Гина и Ардра мы не встречаемся ни с примерами мистического энтузиазма, ни с упорной враждой к местным церковным общинам, как в других, более предприимчивых феодальных гнездах. Преданность церкви здесь не выходит из границ бытовой набожности, столкновения с ней происходят на почве ясных хозяйственных интересов и быстро ликвидируются.

Бальдуин I Гинский († 1091) предпринял паломничество к св. Иакову Компостельскому. Основатель Ардрского монастыря, он жил в эпоху, особенно насыщенную религиозными настроениями, — канун крестовых походов. Однако гинский дом остался равнодушным к крестоносному движению. Ардр показал себя отзывчивее. В первом крестовом походе участвовал его сеньер Арнольд II. Ламберт уверяет даже, что он был «первым среди первых», и молчание о нем певца «Антиохии» объясняет низостью жонглера, не получившего от барона требуемых им красных сапожек (130). Во второй поход отправился ардрский сеньер Бальдуин, который из-за этого вошел в долги и должен был продать монахам мельницу. Он не вернулся из Палестины. О его судьбе ходили разные слухи: говорили, что он умер от голода или от болезни при осаде Саталии или погиб в бою с сарацинами. Впоследствии один самозванец в монашеской одежде выдавал себя в Дуэ за Ардрского барона, отрекшегося от мира (141-143).

Религиозное чувство барона всего чаще находило себе удовле-

творение в основании церквей, тем более что этого рода затраты создавали и другие хозяйственно-культурные ценности. Почти все гинские монастыри и церковные учреждения обязаны своим существованием почину феодальной знати. Примеру сеньоров Гинских и Ардрских следуют бароны мелких фьефов: Лика, Фьенна и др. Барон строит церковь ради спасения души своей, своих близких, «предков и потомков» (51), «рыцаря, убитого им на турнире» (40). Арнольд Ардрский учреждает коллегию из 10 каноников, наделив их щедро земельными угодьями (пребендами), «дабы все, в чем он согрешил против десяти заповедей... было искуплено по молитвам десяти каноников». Но во всех этих случаях более или менее ясны и другие, «семейные» мотивы. В монастырях и коллегиальных церквах находят себе приют дети сеньоров и родственных им домов. В Ардре и Фьенне сеньор является постоянным препозитом (настоятелем) их, раздавателем пребенд, блюстителем их службы, а во Фьенне все четыре пребенды заняты его сыновьями-клириками. Эти семейные мотивы, вероятно, определяют предпочтение, которое оказывается основателями «светским» каноникатам.

В средние века гостиницы или больницы существовали на тех же началах «богоугодности», как и монастыри. От светской знати в Гине исходит почин создания и этих культурных учреждений. Одно из них, «госпиций» или «ксенодохий» — гостиница и богадельня одновременно, — создано простым рыцарем близ большой дороги из Гина в Виссан, где прежде хозяйничали разбойники, грабя проезжих. Соединенное с церковью, оно дает приют и бедным и путешественникам (41). «Ксенодохии», построенные сеньором Ардра, а после и Гина, имеют характер больниц, особенно для прокаженных. После присоединения к Гину ардрского фьефа функции лепрозориев были поделены: в одном собирались «все женщины, заболевшие проказой по всему Гину», в другом — все мужчины: там они, «ежедневно призывая смерть хриплыми голосами, получали и вкушали до последнего издыхания хлеб скорби» (68-70).

Ксенодохии и лепрозории были, пожалуй, наиболее бескорыстными учреждениями в ряду основанных светской знатью. В других сплетение религиозных и семейно-хозяйственных мотивов порою приводило к конфликтам, пример которых представляет история коллегиальной церкви и монастыря в Ардре. Когда Бальдуин, внук основателя, бывший, по праву наследства, препозитом ардрской церкви, лежал тяжело раненный в голову и его считали уже погиб-

шим, аббат одного из соседних зарубежных монастырей – св. Марии Капеллы – красноречиво изложил все опасности и неканоничность светской препозитуры. «Если по первому увещанию он не образумится, то будет позорно запятнан клеймом симонии и вместе с Симоном Магом заключен в аду, разделив его участь». Подобное красноречие должно было произвести впечатление на умирающего, и Бальдуин формально отказался от своих прав на ардрскую церковь, передав ее аббату св. Марии (137). Впоследствии гинские графы, наследники ардрских сеньоров, пытались добиться от римской курии возвращения ардрской церкви в ее прежнее состояние, но дело кончилось примирением, и церковь осталась за монахами (148). С теми же монахами св. Марии, имевшими в Ардре свой маленький приорат (зависимый монастырь), столкнулся Арнольд II, когда отобрал их доходы и даже изгнал их самих в поисках средств для отстройки рухнувшей соборной колокольни. Но когда монахи наложили на него отлучение, то «Арнольд не мог дольше выдержать; почти через три года он вернул изгнанных, как подобало, водворил монахов в их церкви и вернул отнятое у них» (145).

Не следует думать, что отлучение было в руках церкви оружием, всегда производившим желанное действие. Из того, как случайно, мимоходом упоминает наш автор об этой каре, можно, пожалуй, заключить, что впечатление от нее было не особенно сильным. Каким неудобствам подвергался отлученный и как можно было обходить суровые последствия кары, видно из истории убитого Арнольда III Ардрского. «В праздник святых младенцев» рано утром он отправился из Ардра в Браму (в деревенский приход), чтобы, по крайней мере стоя вне церкви, слушать мессу. Ардрским же каноникам и пресвитерам нельзя было совершать таинства в его присутствии, и даже пока он находился в Ардре». Однако настоящие мытарства начинаются для отлученного с момента смерти. Его тело странствует с кладбища на кладбище. Его кладут, не предавая земле, «то вне церковной ограды, у большого рва», то переносят в новый скит, на неосвященную землю, пока облагодетельствованные братом умершего монахи не добиваются снятия отлучения с покойного (136, 140, 145).

Но власть церкви над мертвыми сильнее ее власти над живыми. Если в борьбе с феодальным миром она остается победительницей, то этим она обязана своей выдержке и стойкости. Однако мы едва ли можем говорить о ее господстве над мирскими сила-

ми. Мы видим эти силы то в роли ее покровителей, то обидчиков. В этом уголке земли церковь, по-видимому, не в силах противопоставить баронам бесспорного авторитета святости, опирающегося и на внешнюю независимость. Сложные мирские интересы и отношения связывают ее представителей с феодальным обществом. Для этих отношений в высшей степени любопытна фигура самого автора-каноника, посвятившего свое перо увековечению славы сеньоров Гина и Ардра.

Каноник Ламберт был связан свойством с ардрским домом: его дочь замужем за побочным сыном Арнольда III; двое его сыновей — священники, как и он сам. Он вхож в дом сеньора, участвует в его пирах и беседах. Это он с сыновьями призывается окропить ложе новобрачных, он крестит графских детей. К своим сеньорам и их предкам он относится с почтительностью, не заглушающей в нем чувства справедливости. Он не остался чужд их идеалам и миру их рыцарской культуры. Всего легче, разумеется, для него славить их благочестие языком Библии. Но он превозносит и их мужество, их «рыцарство» в прозе и в гекзаметрах, заимствованных у Вергилия и Стация. Чего он не может переварить, — так это бесполезных турниров и обязательной для рыцаря щедрости, «мотовства». Искренней ненавистью он ненавидит жонглеров, отбивающих хлеб у «бедных» и у церквей. Моральный ригоризм ему совершенно чужд. Он с удовольствием вспоминает о пирах и попойках, где граф Бальдуин угощает клириков, и всегда имеет наготове каламбур, говоря о любовных похождениях барона. Однако этот покладистый и мягкий человек становится неподкупным, когда дело идет о насилии над слабым. Певец феодалов неожиданно оказывается демократом, ратующим против серважа и налогов. Во всех этих чертах чувствуется не столько церковный, сколько буржуазный дух. Точнее, дух и настроение тех слоев обеспеченного и либерально настроенного духовенства (каноников), которые начинают играть во вторую половину средних веков значительную роль в истории городского общества и его культуры.

Могли ли эти слои серьезно противопоставить феодальному обществу авторитет церкви? Каноник Ламберт весь в той сцене, где он с тонким юмором, подобно Горацию, вспоминающему о битве при Филиппах, рисует свое позорное столкновение с графом Бальдуином. Этой несколько длинной цитатой всего лучше закончить наш очерк.

Рассказ идет о женитьбе графского сына Арнольда, который находился под отлучением. Отец перед свадьбой добился снятия отлучения и потребовал встречи свадебного поезда колокольным звоном. «Но так как я еще не знал достоверно от авторитетного лица об отпущении его, то колебался своевольно звонить, повинуясь его приказанию, – колебался более, чем ему было по вкусу, однако всего около двух часов, после чего явился к нему лично, чтобы во всем поступить согласно его воле. У ворот достопочтенного и богатого мужа, Матье из Зюдкерка, пред лицом его сыновей, Арнольда и других, множества рыцарей и народа, граф закричал и загремел на меня, как бунтовщика, не желающего повиноваться его воле. Пораженный громом его слов, расточавших брань, угрозы и оскорбления, и молнией его очей, сверкающих, подобно угольям, на невинного, я свалился с коня к ногам его в беспамятстве. Сын его Арнольд и братья его – все, видевшие и слышавшие это, вздыхали и сожалели меня. Рыцари же, укоряя графа, меня, оскорбленного, мужа скорбей и бездыханного, едва переводящего дух, подняли, как умели, и посадили на коня и дорогой все уговаривали графа, пока, наконец, у Одрюика граф не взглянул на меня успокоенным взором. Но после никогда уже, как прежде, он не показывал мне, кроме как в деловых разговорах, своего веселого и шутливого лица; да и во взгляде его не было полного примирения. Это главная причина, хотя и не первая, почему мы для возвращения его любви и благосклонности задумали потрудиться над настоящим произведением» (149).

Если в этом произведении феодальный мир – правда, в маленьком уголку своем – оживает перед нами в более выгодном и культурном, хотя и менее блестящем свете, чем он рисуется в обычных представлениях о нем, то виной тому не столько наш автор – наблюдательный и объективный, – сколько, быть может, скудость и тенденциозность источников, осведомляющих нас о быте феодального общества.

Об утопии Данте

НЕ СОЧТИТЕ за отсутствие благоговения к великой тени мотив, которым я руководился, выбирая темой сегодняшней речи политическую утопию Данте. Каждому позволено поднять из сокровищницы гения ценность себе по плечу, и историку приличнее разрабатывать политическую жилу поэта. Но, конечно, не эти личные цеховые пристрастия дают мне право требовать особенного внимания к моей теме. Для этого она должна быть значительной и для Данте, и для нашей исторической эпохи. Так это и есть, по моему глубокому убеждению.

Наше время больно аполитизмом. Не примите это за парадоксальную клевету на век мировых войн и революций. Наши войны весьма мало одушевлены политической идеей, являясь борьбой за экономическое существование, господство, за культурную и национальную гегемонию, наконец, – но не за право. Наши революции – при всеобщей расщепленности культуры – делают люди, не причастные этой культуре, выпавшие из круга ее идей; люди, движущие или охраняющие культуру, не делают революций. Политика – кумир для одних, для других – молох, попирающий все ценности, докука жизни, почти пошлость, на которую нужно закрыть глаза. И эта атония политической воли у самых тонких, у самых глубоких умов Европы – уже застарелая болезнь. Почти три поколения людей заражены ею, и у нас в России, едва появившись с четверть века тому назад, она успела уже превратить в пустыню цветущую ниву политического, да и вообще социального идеализма. Так русское беспамятное варварство сказалось и в этом новейшем общественном нигилизме – движении, имеющем такой культурный облик и такой подлинный пафос.

Не таковы истинно органические эпохи истории, которые одной горячей кровью животворят все, даже самые периферические клетки общественного тела. Аристократ узнается по кончику

ногтей. Там, где горшок, вышедший из мастерской рабочего, является созданием художника, – там политический тон задает философ или пророк. Для Греции политики и «политии» писали Платон и Аристотель, для католической Европы – папы и святые, для Италии, начинающей последнюю золотую страницу своей средневековой культуры – aureo trecento, – политику написал Данте.

Писал он ее не только в том небольшом трактате De Monarchia[1], о котором я сегодня имею честь говорить. Писал он ее страданиями всей своей мятежной жизни; ее фрагменты рассыпал на всех страницах «Божественной Комедии», как памятники своего гнева и суда. Эта последняя черта особенно значительна. Ничто так рельефно не позволяет судить о расстоянии, отделяющем нашу буржуазную эпоху, стыдящуюся за свой сегодняшний день, от целостной и органической культуры, которой незачем спускаться в романтическую древность в поисках этих героев. Для Данте его современники вступают в свободное общение с Катонами и Цезарями, со святыми и ангелами – у порога вечности. Представьте себе мистерию современного поэта, где в монументальных терцинах «Божественной Комедии» в мирах иных встречают нас знакомые тени: Протопопов, Керенский, Плеханов, Ленин. Вы чувствуете, какая это страшно трудная стилистическая задача для поэта, вряд ли разрешимая без уклона в пародию. Данте едва ли понял бы наши сомнения в приличии такого преображения действительности. Ведь злые у него в аду, не оскверняя собой царства чистых душ. В аду – да. Но самые унизительные казни самых низких душ, болото безымянных, о которых можно сказать лишь вместе с Вергилием guardi e passi – этим окружением ада, этой вечностью мук возвышаются над пошлостью, являясь предметом трагического сострадания. Но ад и рай не поэтические фикции. Это действительность, в которую течет, отделяясь от нее тонкой и хрупкой гранью, современная жизнь. Созерцаемая sub specie inferni или paradisi – современность сохраняет свое метафизическое достоинство. Политика становится главой из теологии. И, может быть, для католического сознания это самая актуальная глава, по крайней мере теологии практической. Ибо здесь всего острее лезвие меча, которым врезывается в мир абсолютность христианского идеала. Здесь для воинствующей церкви открываются превосходные позиции для вечных битв с врагами Царствия Божия.

Замечательно, что Данте-поэт, Данте-схоластик, Данте-теолог

имеет только политическую биографию. Кроме лирического видения Беатриче, все немногие известные нам фрагменты его внешней жизни связаны с его общественной службой во Флоренции и с его политической катастрофой. Данте-посланник, член Государственного совета, приор и, наконец, политический эмигрант, всю вторую половину жизни скитающийся на чужбине и познавший «как горек чужой хлеб и как тяжело подниматься по чужим лестницам».

Необычайно сложно и бурно протекала политическая жизнь его родной республики. Конец XIII века во Флоренции – почти непрерывная революция. Еще не отшумели вековые войны гвельфов и гибеллинов[2], под знаменами которых часто находил себя антагонизм рыцарской знати и купеческого гражданства. Но явные гибеллины давно уже fuorusciti – изгнанники, конспирирующие с враждебными силами против своей коммуны. В ней же нарастают конфликты между купеческой, буржуазной и цеховой демократией, приводящие к Джано де ла Белла и к диктатуре цехов. Данте живет в эпоху этой диктатуры. Достаточно известен тот факт, что он должен был вступить в цех аптекарей (medici e speziali), чтобы стать полноправным гражданином. Для сложности политической организации или, вернее, организаций, неустойчивое равновесие которых составляло конституцию республики, можно искать сравнение в нашем русском 1917 г. Рядом друг с другом, покрывая друг друга, живут: старая коммуна, включающая и знать, организация народа popolo, за вычетом этой знати; организация гвельфов, единственно легальной и потому правительственной партии; и, наконец, arti – цехи, под конец захватившие всю реальную власть. Мы не видим, чтобы Данте стоял в открытой оппозиции демократическим учреждениям Флоренции. Он не сводит с ними счетов в аду, но его симпатии принадлежат старому времени, суровой и бедной Флоренции, которая жила «трезво и целомудренно в древнем круге своих стен». Бедный схоластик не может забыть, что в его жилах течет кровь крестоносца. «O poca nostra nobiltà di sangue» («Бедное благородство нашей крови») – так начинает он песнь XVI-ю «Рая», где в небе Марса ему встречается дух его предка Каччагвиды. Странно, что горделивая скромность этого вступления могла обмануть ученых, которые заключили из нее о совершившемся будто у Данте переломе в высокой оценке родового благородства, засвидетельство-

ванного его Convivio. И в Convivio, и в Paradiso, и в De Monarchia Данте всегда дает чувствовать свои аристократические, хотя и смиряемые философско-христианским морализмом, пристрастия. Столь же несомненно для меня, что во всех этих произведениях Данте является определенным гибеллином. Мы не знаем, когда написан им трактат De Monarchia. Относится ли он, как и остальные крупные произведения Данте, к годам изгнания (в России эта точка зрения поддерживается проф.Гревсом), или же он, как думает издатель его Witte, написан еще на родине, до решительной схватки церкви с государством при Бонифации VIII[3]? В последнем случае явствовало бы, что «империализм» Данте созрел не в реакции против его гвельфской неблагодарной родины, а вытекал совершенно органически из философских основ его системы, развитых им в De Monarchia, в совершенной отвлеченности от политической злобы дня. Конечно, зрелище «беспокойного лихорадочного больного, который все ворочается в своей постели» — такова для него политическая Флоренция в Paradiso, — могло лишь укрепить в нем тоску по верховному арбитру мира. Однако мы должны отказаться от надежды проследить рост гибеллинизма у Данте и связь этих идей его с тем поворотом флорентийской политики, который в 1362 г. привел Данте к изгнанию. Останемся на твердой почве фактов и остановимся на воззрениях Данте, так как они отлились в недатируемом и биографически необъяснимом трактате De Monarchia.

Здесь прежде всего важно исключить возможность недоразумений, вытекающих из терминологии Данте. Мы глубоко ошиблись бы, предположив, что Данте пишет о монархическом образе правления. Монархия для него не совпадает с царством, но возвышается над всеми царствами и республиками, как универсальная власть. Он сам определяет ее: «Светская монархия, которую называют империей, есть *единая власть* (unicus principatus) над всеми людьми во времени или же над тем, что измеряется временем». Вселенское государство или, точнее, вселенский суверенитет — вот идеальная концепция автора, и хотя он мыслит ее в конкретных исторических формах Римской империи, противоположность между монархией и республикой не играет никакой роли в его аргументации. Он отстаивает единство власти, а не единоличность ее носителя.

Самым значительным и актуальным для нас в этой аргумента-

ции Данте в защиту всемирного государства является самый подход к ней, установка исходных точек зрения. Политика есть практическая дисциплина. Следовательно, она должна исходить из постановки целей. Цель политики есть цель универсальной цивилизации. Данте употребляет именно это слово: finis universalis civilitatis humani generis. Он знает, чего не знают многие в наше время, что бытие или природа твари не может быть ее целью, т. е. не может быть самодовлеющего «жить, чтобы жить». Цель дается в определенной деятельности, свойственной существу. В поисках ее руководимый Аристотелем Данте приходит к основной потенции или силе человеческого рода: потенциальному интеллекту (intellectus possibilis); им человек отличается от низшей твари, но и высшей также, как чистых интеллекций, для которых бытие и сознание совпадают. Исключительное задание, proprium opus, человечества есть постоянная актуализация этой потенции, т. е. дело познания. Это призвание человека почти божественно – fere divinum est, – согласно написанному: «Не много Ты умалил его пред ангелами» (Псалом 8, стих 6).

Но вся духовная потенция человечества не может быть реализована ни одною личностью, ни одной частной общиной. Она требует множества, требует объединенных усилий всего человеческого рода. Так политика, дело объединения людей, остается подчиненной культуре, т. е., для Данте, религиозному призванию человечества. Определение этого призвания обусловлено воздействием перипатетического интеллектуализма. Хотя Данте расширяет сферу теоретического разума, который, расширяясь, становится практическим, эта практическая деятельность (Данте различает в ней, с одной стороны, политику – область поступков, с другой – искусство и технику – область труда и творчества) должна служить умозрению как высшей цели, ради которой изначальная благость вызвала к бытию человеческий род. Вот почему прав Аристотель в своей «Политике»: «сильные разумом от природы призваны властвовать над другими» [4].

Но мудрость достижима лишь в покое. Созерцание требует тишины. И общечеловеческое дело культуры требует общего и вечного мира. Мир! Сколько веков европейское человечество жило обаянием этой идеи. С ней некогда родилась империя. Человек, давший этот мир культурной земле, стал богом для нее – divus Augustus. Для энтузиастов дела Карла Великого *в мире* было выс-

шее призвание и оправдание воскресшей имперской идеи. Чем крепче утверждало феодальное средневековье личное право и власть в войне всех против всех, тем неотразимее становился мираж вселенского мира, воплощаемый в постулатах Церкви и империи. Мы только теперь, пожалуй, способны оценить значительность этой идеи, которая должна была казаться бессодержательной для *умиротворенного* буржуазного века. И начинаем понимать Данте.

Всеобщий мир есть высшее благо, определенное для нашего блаженства. Посему пастухам прозвучало свыше не богатство, не наслаждение, не почести, не долгая жизнь, не здоровье, не сила, не красота – но мир. Возвестило небесное воинство: «Слава в вышних Богу, и на земле мир людям доброй воли» [5]. Отсюда «мир вам» как совершенное христианское приветствие.

От мира легок переход к единству как гарантии этого мира, и из этого принципа отправляется Данте в поисках новых и новых аргументов в защиту своего мирового государства или монархии. Нам нет необходимости следовать в подробностях за всей этой аргументацией, являющейся образцом формально-схоластического метода. Этот метод оставляет такое же впечатление, как геометрический метод Спинозы [6]. Сложно доказывается то, что не нуждается в доказательствах. Самые ответственные и решающие посылки вводятся незаметно, в игре силлогизмов. Не в формальной логике сила аргументации Данте, а в том, что стоит за нею, не всегда высказанное или служебное в цепи умозаключений, но, по существу, единственно важное; это – органическое мировоззрение Данте. Единство для него не является рассудочно заданной целью, но целью данной и прирожденной человеческому роду, который в свою очередь мыслится не оторванным, но связанным с единством мира и единством Бога. В дискурсивной аргументации единство обосновывается постулатом мира, но реально оно предшествует и миру, и историческому бытию человека. Только с такой точки зрения становится понятным этот, наполовину аристотелевский, «аргумент от единства».

Философ учит, что «когда многое принадлежит к единому, оно должно руководить и править, прочее быть руководимым и управляемым» [7]. Но известно (для Данте просто constat), что весь человеческий род предназначается к единству: humanum genus ordinatur ad unum.

Строй целого выше и совершеннее порядка частей. Но во всех

частях человечества существует уже объединяющее отношение власти. Как же не быть ему в целом? Что человечество *есть* целое, это даже не нуждается в доказательствах. Что человечество «есть некая часть в целой вселенной — это самоочевидно» (de se manifestum). Оно должно стоять в таком же отношении к вселенной, как его собственные части к нему как к целому. Но каждая часть его входит в него через единство власти. Так единая власть должна опосредствовать человечество с властью или властителем вселенной, qui est Deus.

Быть подобным Богу, «поскольку может вместить собственная природа»: — это цель, поставленная им всей твари. Вселенная в целом не что иное, как некоторый след (или отпечаток) божественной благости. Но человек *один* имеет не только подобие, но и образ Божий. Этот образ прежде всего заключается в единстве: «Слушай, Израиль, Господь Бог твой Един» [8].

«Человеческий род — сын неба». Это значит не только то, что он сын Бога. В его рождении творчески, отцовски участвует именно это видимое небо и это видимое солнце — совершеннейшее в космосе. Рождают человека человек и солнце. Эти слова Аристотеля у Данте нужно понимать буквально, в смысле природной физиологической связи астрального и земного бытия — это одна из основных идей «Божественной Комедии». Посему человеческий род подражает следам неба, поскольку позволяет ему его собственная природа. Но «небо во всех своих частях управляемо единством движения, т. е. первым движимым и единым двигателем, т. е. Богом». Единый двигатель-властитель и единое движение-закон должны управлять всеми двигателями и движениями человеческого рода. Слова Боэция о любви, управляющей небом [9], приходят Данте на память в преддверии последних строк «Божественной Комедии»: O felix hominem gens...

Исчерпывая эту аргументацию от единства, Данте углубляет это понятие в онтологическом смысле. В лестнице первых сущностей оно непосредственно следует за бытием, предваряя и обусловливая благо. Высшее бытие есть высшее единство и высшее единство есть высшее благо. И чем больше удаление от высшего бытия, тем дальше от единства и, следовательно, от блага. В согласии с Аристотелем Данте определяет единство как корень блага, а множество как зло, ссылаясь на «соотношения пифагорейцев...» «Отсюда видно, что грех есть не что иное, как презрение единст-

ва и выход во множество». Так согласие, бесспорное социальное благо, есть единообразное движение многих воль. Его основание именно в единстве воль. «Его осуществимость в человеческом роде зависит от наличности единой воли, владычицы и направительницы всех других к единству». К этим общим аргументам от единства Данте присоединяет несколько специальных: от правосудия, от справедливости и свободы. Нельзя заметить последовательной связи между отдельными доказательствами. Автор, видимо, стремится более к исчерпывающей полноте, чем к стройности аргументации. Но эти разрозненные доводы, во многом любопытные, привносят существенно новое.

Прежде всего аргумент от правосудия – judicium. По существу, это основной и даже единственный, из которого исходит современное правосознание в построении идеала международного объединения. Уже это одно показывает его позитивность, независимость от всякого метафизического мировоззрения. Вопрос очень простой и ясный: Ubicumque potest esse litigium ibi debet esse judicium [10]. Где тяжба, там и суд. Но между двумя независимыми государями всегда возможна тяжба, судьей которой должен быть третий с высшей юрисдикцией. То же и между высшими в политической феодальной монархии. Так получается или processus in infinitum [11], или необходимость прийти к первому и высшему судии, судом которого, посредственно или непосредственно, разрешаются все тяжбы.

Здесь необходимо сделать одно замечание. На предыдущих страницах я умышленно обходил вопрос об имени и характере верховной мировой власти. Данте всюду именует ее Monarcha sive Imperator, princeps et judex [12], не оставляя сомнений в монархическом понимании этой власти. Он не обосновывает прямо этого личного начала в самой власти, потому что она представляется ему исторически данной Священной Римской империей, идеал которой он стремится начертать. Но до сих пор, кроме наименования, монархический принцип не отразился нисколько в его аргументации в пользу вселенской власти. Подобно тому как в низших политических мирах он вслед за Аристотелем признает правомерность царств, аристократий и политий (т. е. республик), он мог бы, чисто логически рассуждая, оставить без определения и форму верховной власти. Он этого не сделал и, конечно, не мог сделать, не нарушая своего высокого стиля. Уже уподобление Бо-

гу как единству и особенно связь с Ним, властителем мира, через власть над человечеством строже и эстетически последовательнее осуществляется в личной власти. Но оставшиеся аргументы Данте, мною умышленно отнесенные на конец, не только предполагают эту форму власти, но прямо ее обосновывают. Они являются аргументами в пользу монархии в общем смысле слова, хотя Данте не сознает, что, перемещая значение слова, он грешит quaternio terminorum [13]. Это прежде всего аргумент метафизический – опять-таки от единства. «Что может быть сделано через единое, лучше сделать через единое, чем через многое». Все лишнее противно Богу и природе, и все противное Богу и природе – зло.

Остальные монархические аргументы Данте психологичны и исходят из оптимистической оценки моральных качеств верховного правителя «по положению», если не «по природе» его власти. «Там, где нечего желать (т. е. там, где насыщено всякое честолюбие), немыслимо возникнуть алчности. Монарх не может иметь никакого повода к алчности или (поправляется Данте) по крайней мере [имеет] меньший повод среди смертных». Поэтому он морально призван воздействовать на других, управляя ими, так как всякое воздействие есть только «раскрытие собственного образа». Обладая высшей возможной властью, он является тем volentissimus et potentissimus subjectus [14], в воле и силах которого меньше всего препятствий для чистой реализации справедливости.

Монарх не может иметь врагов, и ему свойственно любить людей. Эта любовь, обостряющая справедливость, – как алчность затемняет ее, – позволяет монарху осуществить и максимум свободы. Свобода человека – в самоцельности его (perseitas), т. е. быть для себя (suimet gratia). Только та власть может рассматривать человека как самоцель, которая исходит из мотивов его блага, т. е. руководится любовью. Такое отношение власти немыслимо в дурном политическом строе, где хороший человек и дурной гражданин – одно и то же (Аристотель). И это все осуществимо, по Данте, для монарха, который, полагая себе цель в законах, является слугою для всех. При очевидной натянутости этих последних аргументов они чрезвычайно ценны, вводя новые элементы в политический идеал Данте. Без них идея единства в своем радикальном и одностороннем развитии легко могла бы, при всей органичности общего миропонимания, привести к обоснованию деспотизма. Жажда мира и единства какой бы то ни было ценой

исторически всегда обосновывала деспотизм. В идее единства уже заложен соблазн унификации (Данте скользит уже на самом краю, говоря, что лишнее противно Богу и природе). Но здесь вводятся новые абсолютные понятия справедливости и свободы, которые сообщают живую гибкость и этическое содержание единству. Что эти идеи не случайные королларии в аргументации Данте, видно, во-первых, из того значения, которое они имеют в «Божественной Комедии», и, во-вторых, из особого лирического напряжения, которым сопровождается сухая диалектика «Монархии», когда начинают звучать струны. Справедливость! Мир всего совершеннее, когда в нем могущественнее справедливость. Вот почему Вергилий, желая прославить век, зачинавшийся в его время, пел в своих буколиках (т. е. в Эклоге IV):«Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna». (Данте поясняет: «Девой именовалась справедливость, которую называют также Астреей».) И далее, говоря о чистой беспримесной реализации справедливости, он сравнивает ее с блеском полной луны. Так и Вергилий сказал, по слову философа: «Ни Геспер, ни Люцифер не сравняются с нею. Она подобна тогда Фебе, стоящей прямо против брата в пурпуре утренней зари».

Единство, мир и справедливость — три основные политические идеи средневековья, заданные еще Августином и развитые идеологами каролингского Возрождения. Данте связывает с ними свободу, и в эту идею вкладывает свой эпический пафос. «Эта свобода — принцип всей нашей свободы — есть высший дар человеческой природе от Бога, ибо им мы здесь наслаждаемся как люди и им же мы будем там наслаждаться как боги». Пафос свободы всегда неопределен, поскольку логическое определение свободы наталкивается на чрезвычайные трудности. Так, в этой главе (12 первой книги) Данте, исходя из свободы воли (Libertas arbitrii) как основания свободы человека и всех вообще «разумных субстанций», вводит уже знакомое нам политическое определение свободы как самоцели человека. Эти два определения не связаны и не опосредованы у Данте (второе просто навеяно Аристотелем) и, однако, их логическая разнородность не исключает их психологического сродства. Они объединяются у Данте одним и тем же этическим пафосом. Великолепные строфы «Божественной Комедии», может быть, непосредственно уже в старых рукописях связанные с этим местом трактата «О монархии», славят это высшее благо, дарованное человеку: «Il maggior dono...»

В свете этого идеала свободы и самоцельности человека мы уже ожидаем, что мировое государство Данте не упраздняет остальных общественных организаций. Семья, община, город и национальное государство живут своей автономной жизнью в этом вселенском целом. Монарх есть только высший судья и направитель всех отдельных политических воль, на бытие которых он не посягает. Эта автономия вытекает сама собой из всего своеобразия бытия, которое не может регламентироваться одной волей.

Приложение

Гревс И.М.: «Исповедь» бл. Августина как источник для его биографии и для истории культуры эпохи

Сочинение, написанное Г.П.Федотовым на тему, предложенную историко-филологическим факультетом, по средневековой истории

Рецензия

На тему, предложенную историко-филологическим факультетом по средневековой истории — *«"Исповедь" бл. Августина как источник для его биографии и для истории культуры эпохи»* — представлено одно сочинение под № 22 с девизом из Августина же: «Libentius responderim: nescio, quod nescio». Оно представляет собою обширную и богатую по содержанию работу, результат, очевидно, долгого труда, углубленной мысли и искреннего вдохновения. Распадается она на *четыре* главные части с введением и заключением. Построенный для нее план полно и жизненно охватывает тему. После краткой характеристики «автобиографии как литературного вида» и теоретической оценки значения ее для историка, после определения методологического принципа для критического использования автобиографического материала дается обстоятельный отчет на вопрос «что такое Confessiones по форме и по содержанию» (внешний и внутренний анализ памятника). Отдел этот составляет главный остов всей работы (общую ее часть), и следующие три примыкают к нему как частные экскурсы, развивающие и укрепляющие основные выводы. Второй отдел дает детальный разбор чисто фактических данных о жизни и духовном развитии Авг[устина] в его юности, которые извле-

каются из Conf[essiones] после очищения их текста от многообразных примесей теологической тенденции, философской и религиозной переработки, этического поучения, пессимистического гиперболизма кающегося грешника, субъективной идеализации активно мыслящего теоретика и художественного творчества писателя с ярким поэтическим талантом. Затем отдел третий дает опыт специального изучения манихейских элементов в мировоззрении Авг[устина] или значения маних[ейских]. влияний на его духовный склад, поскольку задача эта обусловливается тем значительным местом, которое занимает в «Исповеди» рассказ, полемические рассуждения и покаянные признания о манихейском прошлом Ав[густина]. Четвертый отдел специально трактует о так называемом «обращении», самом таинственном моменте в процессе внутренней эволюции сознания Авг[устина], понимание которого так затруднено многозначно осложненным изображением в Confessiones этого решительного перелома. Наконец, в заключении автор стремится синтезировать выводы, к которым он пришел.

Только что сделанное описание «анатомии» рецензируемого сочинения уже обнаруживает умение автора планомерно расположить свое исследование и свидетельствует о самостоятельном отношении к предмету. Ближайшая характеристика состава каждой отдельной части и результатов, достигнутых в каждой, убедительно подтверждает первое чрезвычайно благоприятное впечатление.

Внимательно изучив имеющуюся теоретическую литературу об автобиографиях, автор занял в ряду суждений об исторической их ценности, по большей части отрицательных или скептических, своеобразное место критического защитника. Признавая все трудности исторической работы по автобиографическому материалу и хорошо сводя воедино многоразличные предосторожности, которые составляют при этом обязанность историка, он вместе с тем причисляет автобиографию к категории памятников, необходимых для историка, считающего важным «индивидуализированное изучение жизни личности»: один лишь собственный рассказ может обнаружить те элементы в развитии ее сознания, которые «не нашли одновременного литературного выражения». Можно сказать яснее и больше, чем утверждает автор: только сам переживший способен раскрыть историю своего развития, если обладает нравственной добросовестностью и критическим самосознанием и захочет поведать современникам и предкам правду о себе. Если же он промолчит о своем прошлом или не сумеет воздержаться, повествуя о нем, от неправды или фантазии, искажающих воспоминания, то историк, может быть, будет лишен самых важных средств для начертания его биографии. Во

всяком случае, автор приступает к своему объекту не с предвзятым скептицизмом, а с критической верой.

Переходя от автобиографии вообще к «Confessiones» бл.Авг[устина], автор определяет особенности того типа собственных жизнеописаний («психологического» и «философского»), к которым принадлежит знаменитое произведение. В связи с этим он устанавливает специальный критерий для суждения о достоверности содержащихся в нем сведений. Можно и надобно разбирать характер сообщений «Исп[оведи]» самих по себе, мелочно изучая материал в порядке книга за книгою, расчленяя элементы, сравнивая друг с другом отдельные данные. Так получится один ряд вероятных сведений. Затем необходимо подвергнуть факты, извлеченные из «Исп[оведи]», перекрестной проверке автобиографических сообщений в других сочинениях Авг[устина], написанных в разное время, и тут образуется другая цепь критически восстановленных приблизительных истин. «Если совпадут *обе вероятности*, добытые различными путями, то образуется вероятность высшего порядка, которая должна лечь в основу окончательного суждения о Conf[essiones] как историческом источнике. Предпочтительно начать исследование по первому пути, так как именно для ранней юности Авг[устина] недостижима проверка второго ряда. Раскрытие достоверности Conf[essiones] путем анализа формы (построения и стиля) и содержания (элементов объективных и субъективных в нем, воспоминания и творчества) и составляет предмет наиболее отделанной части рецензируемого сочинения. Она богата и материалом (видно отличное знакомство с памятником и автором вообще — знание и понимание его личности и идей) и мыслями (произведена тщательная обработка вопроса — и углубляясь в гений Авг[устина], и вглядываясь в породившую его культуру). Рецензент с трудом удерживается от желания привести ряд иллюстраций в подтверждение высказанной здесь оценки [1]. В результате, формулируя свое отношение к памятнику как биографическому источнику, автор останавливает-

---

[1] Указывается лишь в виде примеров,во-первых, осторожное и тонкое сравнение Confessiones с Soliloquia Авг[устина] и даже с Civitas Dei; во-вторых, интересное разъяснение единства различных частей Conf[essiones] — первых 9 книг, 10-й и 11—13-й, их взаимной связи и биографической важности праллельного изучения всех трех. См. характерные слова автора: «В трех частях развивается одна и та же религиозная драма, поднимаясь каждый раз на высшую ступень объективности: из истории жизни Августина она становится сначала типическим процессом, протекающим в религиозном сознании личности (X кн.), и наконец (XI—XIII) мистерией вселенского искупления Только рассматривая автобиографическую часть «Исп[оведи].в связи с целым, можно дать ей правильную оценку.

ся на терминах – «трудный», а не «сомнительный», «идейный» скорее, чем «тенденциозный». Искусно (сдержанно и убедительно) показана возможность выделить у Августина объективный факт из субъективной его оценки, изолировать его от толкования. Это, с одной стороны, приводит к хорошо обоснованному заключению о необходимости «ограничить скептицизм» по отношению к достоверности данных «Исп[оведи]» для реконструкции жизни Августина. С другой стороны, можно сказать, исчерпывающее раскрытие «множественности мотивов творчества» в Conf[essiones] дает в руки новый способ, идя вслед за Авг[устином], путем попеременного устранения того или другого мотива или поправки одного другим, очищать повествование от толкования[2].

Защищая существенную важность пользования «Исповедью» как биографическим источником, при условии всесторонней критики и осторожности, автор характеризуемого здесь прекрасного научного этюда вполне основательно оговаривается, что биография, о построении которой может идти речь на основ[ании] данных «Исп[оведи]», будет тем, что называется «историей души» (Seelengeschichte), а не летописью событий, из которых слагался ход его жизни, и реальным изображением обстановки, в которой она развертывалась. Пересматривая все содержание первой части разбираемой работы, выносишь редкое удовлетворение от ее качества и полноты. Можно спорить против отдельных взглядов, найти немало частных пробелов, но основное воззрение вызывает согласие и радостное успокоение. Сквозь изложение ярко светятся симпатичные свойства, живущие в авторе, – высокая трудоспособность и интенсивное трудолюбие, задушевное увлечение вопросом, обладание материалом и самостоятельное отношение к проблеме. Правда, действует он и побеждает трудности скорее чутким органом мягкой и тонкой поэтической интуиции, чем острым ножом суровой и мелочно точной критики. Но живая нота реконструирующего воображения не подавляет в нем вполне сознательного и определенно научного отношения к предмету и тщательной подготовки.

Здесь уже нет места для данного отчета об остальных частях разбираемого сочинения. Надобно относительно всех трех сделать автору общий серьезный упрек: он не успел привести их в гармонию с первою ни по законченности обработки, ни по стройности конструкции, ни по привлекательной све-

[2] Автор говорит: «Тенденции Исповеди многообразны и часто противоположны, их столкновение мешает восторжествовать окончательно какой-нибудь схеме, мертвящей жизненность Исповеди. И в ряду мотивов творчества бесспорно присутствие могучей личной струи, которая спасает от теологического преодоления субъективной правды».

жести и теплоте языка. В настоящем своем виде эти последующие части представляют лишь подбор и группировку материала, остающегося еще в сыром, недостаточно оформленном состоянии. Но, высказав это основное замечание, следует по справедливости признать, что в свете основоположений первой части они являются солидными и ценными «contributions» для развития и аргументации выдвинутых там тезисов.

Выше была указана задача, преследуемая вторым отделом сочинения. В нем выделены, собраны и сопоставлены все те места из «Conf[essiones]», которые могут быть рассматриваемы как непосредственные обрывки продуктов чистого потока воспоминаний. К ним присоединены и те данные, которые удается освободить от всякого рода осложняющей накипи, и таким путем начертываются кардинальные линии, обозначаются этапы, наслаиваются фазы его развития в эпохи «обращения». Для истории молодых лет Авг[устина], языческой эпохи его жизни, для обнаружения основной стихии его души и слагающихся звеньев миросозерцания здесь подготовлен очень существенный, в общем правильно освещенный материал.

Третий отдел сосредоточен на изучении манихейских элементов в идеале Авг[устина] и в его духовной природе вообще. Постановка такой проблемы побудила автора внимательно изучить многие теологические трактаты Авг[устина] (догматические и политические), посвященные борьбе с манихейством, и ему пришлось разбираться в космологических и этических воззрениях великого мыслителя. Пытаясь восстановить процесс освобождения его от восточного манихейского дуализма, о котором много (но не легко понятно) говорится в «Conf[essiones]», автор сумел показать, как к торжеству единства и гармонии в его духе привели не одни христианские влияния, но и вложенное в него богатое наследие античной образованности.

Четвертый отдел, приведенный к более, чем другие (кроме первого), упорядоченному виду, посвящен истолкованию процесса «обращения» Авг[устина] через сравнительную оценку данных Conf[essiones] с ранними философскими сочинениями («кассициакского» и первого христианского периода) и его письмами. Здесь автору пришлось распутать вопрос о воздействии платонизма на мысль Авг[ecnbyf] и на его христианство, и он обнаруживает хорошее знакомство с соответствующими сочинениями знаменитого отца церкви и с посвященной изучению его ученою литературой. Кроме рассмотрения различных идейных течений, создававших духовную личность Авг[устина], он ставит еще ряд тем из области психологии его эмоций и воли. Нельзя сказать, чтобы данная сложная и многотрудная проблема приведена была здесь автором к вожделенному

концу, но она твердо двинута вперед сравнительно с тем, что высказывалось до сих пор. Должно, во всяком случае, сказать, что автор идет здесь по верному пути, намеченному в первой части сочинения.

В заключение автор намечает еще серию пунктов, выдвигающихся из Confessiones, как материал для ознакомления с культурой эпохи. Они указаны, конечно, правильно, но не следует противополагать резким образом в «Исп[оведи]» то, что изображает жизнь самого Авг[устина], а что окружающую его жизнь. В первой части он сам хорошо показал, что Авг[устин] сознательно стремится представить не только индивидуального человека, но и человека вообще: и вот сам опыт обобщенного изображения человека в его природе и в его идеале является ценною характеристикой типичной культуры в лице одного из лучших ее гениев.

Никогда не выходит ничего вполне совершенного из рук отдельного труженика науки, ни в глазах его собственных, если высоко настроена его совесть, ни в глазах критики, если она строга и принципиальна. Не чужд недостатков и предлежащий плод доброго юношеского ученого усилия. Но методические, фактические и идейные достоинства его настолько крупны и очевидны, из них обнаруживаются настолько определенные научные дарования в аналитическом исследовании и синтетической конструкции, весь полновесный труд одухотворен таким благородным подъемом идеализма, что, без всякого сомнения, автору разбираемого сочинения должна быть присуждена *золотая медаль*: в нем ясно видится многообещающая духовная сила, которая хорошо послужит науке.

На основании этого отзыва историко-филологический факультет признал сочинение за № 22 под девизом «Libentius responderim: nescio, quod nescio» заслуживающим награждения *золотой* медалью.

Автором этого сочинения оказался студент историко-филологического факультета Георгий Петрович Федотов.

Примечания

В настоящий том собрания сочинений Г. П. Федотова вошли произведения, написанные им до 1925 года, т. е. в доэмигрантский период творчества. Основная направленность научных интересов историка в этот период — медиевистика. Он входил в группу наиболее талантливых и перспективных молодых ученых-историков, учеников И. М. Гревса, к которой принадлежали также такие известные фигуры, как А. А. Тентель, впоследствии ректор Рижского университета, историк и философ Л. П.Карсавин, Н. А.Оттокар (стал профессором во Флоренции), А. П. Смирнов, историк-урбанист, исследователь Петербурга, Н. П. Анциферов, искусствовед и культуролог В. В. Вейдле, также ушедший в эмиграцию, О. А. Добиаш-Рождественская, специалист по латинской палеографии, С. И. Штейн (Федотов посвятил ему некролог), С. С. Безобразов (епископ Кассиан Катанский), ставший впоследствии одним из преподавателей Православного Богословского института при Сергиевском подворье в Париже, и многие другие. Представленные в настоящем издании произведения Г. П. Федотова не оставляют сомнения в том, что перед нами исторические исследования далеко не ординарного порядка. Об этом свидетельствует и отзыв учителя Г. П. Федотова — И. М. Гревса, публикуемый в приложении. Эти ранние медиевистические штудии историка можно рассматривать как своеобразные пролегомены к философско-историческим, культурологическим и церковно-историческим работам Г. П. Федотова более позднего, эмигрантского периода. С них начинается путь мыслителя от истории к историософии, от агиографических исследований средневекового Запада к святым Древней Руси, от изучения духовности меровингской эпохи к осмыслению своеобразия русского религиозного сознания.

Вместе с тем исследования Федотова по медиевистике имеют непреходящее самостоятельное значение. Они подтверждают еще раз высокий уровень предреволюционной отечественной исторической науки. Продолжая ее традиции, заложенные Н. М. Карамзиным, С. М. Соловьевым, В. О. Ключевским, С. Ф. Платоновым, Н. И. Кареевым, И. М. Гревсом, молодое поколение историков, к которому принадлежал Федотов, в начале XX века не только усваивало методологические новации европейской историографии, но и в чем-то упреждало их. Многие идеи, например Л. П. Карсавина, уже в 1910-е годы развивались в русле поисков «школы "Анналов"», основанной М. Блоком и Л. Февром в 20-х годах на-

шего столетия[1]. (Любопытно, что даже издававшийся Академией наук одноименный научный журнал в России появился раньше, чем во Франции.)

В этом смысле медиевистические работы Федотова вполне показательны. Они не только отражают реальный уровень отечественной исторической науки того времени, но и сохраняют научную ценность в нашу эпоху, до недавнего времени почти утратившую интерес к духовному наследию европейского средневековья, историческое изучение которого, кроме того, требует серьезнейшей методологической, философской и филологической оснащенности.

Другой составляющей духовных поисков Г. П. Федотова этого периода стала разработка им христианско-социальной проблематики. Интеллигентская установка на причастность ко всему, что свершается в России, питаемая нравственным сознанием ответственности за судьбу страны, не могла оставить Федотова равнодушным к трагическим событиям Первой мировой войны и революции. Именно в контексте осмысления сущности войны и революционной катастрофы оформляется ключевая для его духовных и творческих устремлений тема — тема России. Работы, опубликованные в первый постреволюционный год в журнале «Свободные голоса», станут программными и для многих других тем — христианское обоснование социального идеала, христианство и национальность, судьба европейской культуры, — обсуждавшихся историком на страницах уже эмигрантских изданий. В этих первых набросках-эссе —истоки христианско-социальных и философско-исторических установок позднего Федотова, именно здесь вступившего на тернистый путь постижения «лица России».

При подготовке текстов работ историка, публикуемых в настоящем издании, максимально учитывались особенности оригинала. Орфография и пунктуация там, где это возможно, приближены к нормам современного русского языка. Имена и названия оставлены без изменений, так же как сокращенные Федотовым сноски и библиографические указания. Подстрочные примечания оригинала отмечены латинскими буквами. Примечания в конце текста пронумерованы арабскими цифрами. К работе «Абеляр» примечания составлены С. С. Бычковым, к другим работам — М. Г. Галахтиным.

Работы Федотова по медиевистике никогда ранее не переиздавались. Поэтому в качестве оригинала, за исключением особо оговоренных в примечаниях случаях, брались первые прижизненные публикации статей историка. К сожалению, сверить эти опубликованные работы с архивными материалами не представлялось возможным.

---

[1] См.: *Ястребицкая А.Л.* Историк-медиевист Лев Платонович Карсавин (1882-1952). Аналитический обзор. М., ИНИОН, 1991, с. 12.

Письма Бл. Августина
(Classis prima)

Эта статья явилась продолжением разработки Г. П. Федотовым августиновской темы. Одна из первых научных работ историка «"Исповедь" бл.Августина как источник для его биографии и для истории культуры эпохи», за которую он получил золотую медаль, также была посвящена Отцу западной церкви (рецензия на нее И. М. Гревса публикуется в приложении к настоящему изданию). Этот интерес к духовному наследию Августина направлялся, по всей видимости, научными пристрастиями И. М. Гревса, который во время учебы Федотова на историко-филологическом факультете Петербургского университета был его научным руководителем. Как вспоминал С. С. Безобразов, семинар по Августину (1912 – 1915), проводившийся И. М. Гревсом на дому, оставлял весьма сильное впечатление. Гревс также написал обширную статью об Августине в «Новом энциклопедическом словаре». Нельзя забывать и то, что статья «Письма бл. Августина» была опубликована в юбилейном сборнике, посвященном И. М. Гревсу.

Отличавший научные подходы И. М. Гревса глубокий интерес к явлениям духовной культуры, к личности в истории явственно прослеживается и в статье Федотова, посвященной письмам бл. Августина. Выявление мельчайших духовных трансформаций в мировоззрении личности на основе скрупулезного анализа источника, индивидуализация исторических феноменов – тот прием, тот методологический научный принцип, который будет успешно использоваться Федотовым в работах более позднего периода и который впервые нашел вполне определенные очертания в публикуемой статье.

Печатается по первому изданию: *Федотов Г. П.* Письма бл. Августина (Classis prima)//К 25-летию учебно-педагогической деятельности И. М. Гревса. Сборник статей его учеников. Спб., 1911, с. 107-138.

[1] Церковно-богословская система Августина неоднократно встречала в работах Федотова достаточно критическую оценку. В особенности это касалось его учения о предопределении.

Ср.: «"Праведный радуется справедливости", – говорил бл. Августин, а за ним повторял Фома Аквинский. Правда, в этой предустановленной гармонии есть одно уязвимое место – гибель грешников и при том вечная гибель. Августинизм должен был забыть о том, что "Бог не хочет смерти грешника" и что двойная вечность – ад и рай – не может быть угодна Ему. Бог не может радоваться такой справедливости, если даже праведный Фарисей ей радуется. Но в богословских системах, где любовь Божия отступила на задний план перед правосудием и всемогуществом, легко забывают о жертвах мировой гармонии». (*Федотов Г.П.* Христианская трагедия//Федотов Г.П. Новый Град. Сборник статей под ред. Ю.П.Иваска. Нью-Йорк, 1952, с. 229).

В целом оценка мировоззрения позднего Августина как мнимое обладание истиной шла в русле трактовки августинианства И. М. Гревсом (См. статью И. М. Гревса в «Новом энциклопедическом словаре»).

[2] См.: Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991, с. 210-211.

[3] «Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского» — одно из самых известных произведений Аврелия Августина, его духовная автобиография, в которой с потрясающей психологической глубиной раскрывается путь человека от сомнений и греховных помыслов к вере и успокоению в Боге.

[4] Имеется в виду издание: Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. I.P. Migne. Paris, 1841. Сочинения Августина занимают в нем 32-46 тт.

[5] Мы не в состоянии указать более точные даты. К счастью, это не представляется необходимым для реконструкции эволюции Августина.

[6] Ибо что еще я хочу найти, если не истину?

[7] Вижу, что я еще не понял, что такое человеческая мудрость.

[8] как ты пишешь, что я победил академиков.

[9] выдуманное искусство тайной истины.

[10] что проистекло без изменений из платоновского источника.

[11] Диоген Лаэртский отмечает, что, согласно стоикам, «душа— это дыхание, врожденное в нас, поэтому она телесна и остается жить после смерти; однако же она подвержена разрушению, и неразрушима только душа целого, частицами которой являются души живых существ...» (VII, 156-157).

[12] Не столько надежной, сколько подозрительной.

[13] Метродор Хиосский — один из учеников Демокрита. Положение Метродора «Мы не знаем даже того, что ничего не знаем», послужило отправным моментом скептицизма Пиррона.

[14] Цицерон Марк Туллий — выдающийся римский оратор, писатель и политический деятель. Философские идеи Цицерона, изложенные в несохранившемся диалоге «Гортензий», а также его любовь к эллинизму и вера в нравственную силу научного познания оказали значительное влияние на становление взглядов молодого Августина.

[15] почему существует такой мир?

[16] Пифагор — древнегреческий философ, основатель эзотерического братства. В центре философских размышлений Пифагора и его последователей лежит учение о числе как о сущности и подобии вещи. Идеи Пифагора и его школы оказали влияние на Платона и неоплатоников.

[17] Плотин (204/205-270) — греческий философ, родоначальник неоплатонизма, испытал влияние неопифагорейских идей.

[18] Порфирий (234 — между 301 и 305) — философ-неоплатоник, ученик, биограф и издатель сочинений Плотина.

[19] Вероятно, поэтому философы справедливо признают ценность умопостигаемого и малую значимость чувственно воспринимаемого.

[20] Что если душа смертна? Тогда смертна истина, или способность познания не является истиной, или способность познания не находится в душе...

[21] Не то ли умозаключение, которое я с гордостью считаю своим достижением и которое мне особенно дорого.

[22] ибо я не столько в состоянии говорить, сколько мне приятно тебя слушать.

[23] Ep. IV (начало). Совершенно удивительно, как случилось со мной, вопреки ожиданию: выясняя, на сколько твоих писем мне еще нужно было ответить, я нашел только одно, должником которого я все еще оставался; Conf. IX, 7: Это видно и в переписке с отсутствующим Небридием; C. Ac. II, 25: Ибо мы провели большую часть этого дня преимущественно за написанием писем.

[24] Молись Богу о помощи.

[25] Затем я, как обычно, помолился и заснул.

[26] Для меня решено ни в чем не отступать от воли Христа.

[27] Нижняя граница датировки... Которого (Небридия) ты избавил от плоти немного позже нашего обращения и второго рождения через твое крещение.

[28] a) и b) о представлении и памяти (Ep. VI и VII); c) о снах (VIII и IX); d) Каким образом жить совместно (X); e) о мистическом принятии человека (XI).

[29] Одно дело чувствовать, другое – знать.

[30] Поэтому если мы что-либо знаем, то я полагаю, что это знание содержится только в рассудке.

[31] от увеличения и уменьшения.

[32] одинаково обращаясь к Богу.

[33] Когда их (следов) незаметно касаются и приводят в движение... они вызывают у нас мысли и сны.

[34] [Это письмо], как мне показалось из твоего ответа, ты понял недостаточно хорошо.

[35] Сам [он был] также верным христианином... служившим тебе в Африке, у своих, когда весь его дом стал через него христианским.

[36] Манихейство – религиозное учение, широко распространенное в эпоху поздней античности, созданное полумифическим иранским религиозным реформатором и проповедником Мани (216-277). Мани объявил себя единственным провозвестником полной и окончательной истины, которая была частично, на определенных пространствах, провозглашена тремя великими пророками – Заратуштрой, Буддой и Иисусом Христом. Учение Мани представляет собой единую конструкцию, опирающуюся на зороастрийскую дуалистическую концепцию противоборства начал света и тьмы, буддийское учение о перевоплощении душ и христианскую идею о параклете; в манихействе оказались сильны также гностические элементы. Увлечение молодого Августина манихейством постепенно сменяется скепсисом, разочарованием и отходом от этого учения. Позднее он выступил с резкой критикой учения Мани.

[37] Во-первых, чтобы она существовала, во-вторых, чтобы она была той или иной, в-третьих, чтобы она сохранялась в том, чем она является.

[38] к наставлению, к некому искусству, к пониманию.

[39] Было осуществлено для нашего просвещения и назидания.

[40] Однако остается спорным, может ли здесь речь идти преимущественно об учении и искуплении.

[41] См.: Публий Вергилий Марон. Энеида. Кн. 5, ст. 848. М., 1971, с. 218.

[42] С телесной любовью душа умирает.

[43] религия, которой мы пропитаны.

[44] наших таинствах и священнодействии.

[45] Я написал кое-что о христианской религии.

[46] Видимо, имеется в виду Валентиниан Флавий II (371-392), правивший Римской империей с 375 г., который в религиозных и церковных вопросах находился под влиянием Амвросия Медиоланского.

[47] Выдающийся муж, отошедший от моей школы.

[48] Греция с сомнительной достоверностью рассказывает, что гора Олимп является жилищем богов.

[49] Но мне кажется, что в это ненастье опять чуть ли не началась актийская битва, когда египетские чудовища, обреченные на скорую гибель, отваживаются метать копья в римских богов.

[50] Каждого увлекает свое удовольствие.

[51] Всем хорошо известно, что ты сам их тонко высмеиваешь.

[52] твоему Вергилию... вашего Геракла.

[53] В пунических книгах, как говорят ученейшие мужи, многое мудро увековечено.

[54] (Вергилий) хочет, чтобы про ваших богов думали, что они были людьми. Ведь он прочитал мистическое сочинение, подкрепленное древним авторитетом, которое читал также и Туллий, вспоминающий в диалогах имеено это больше, чем мы осмелились ожидать, и стремящийся сделать известными даже людей, насколько это возможно было в то время.

[55] Он живет жалким образом, поддаваясь малодушию, и блаженно, обращаясь к высшему.

[56] ...Мы не знаем, можно ли найти среди них (рукописей) две или три, которые совпадают в этом вопросе... так что из них нельзя установить ничего твердого, определенного и упорядоченного.

[57] Итак, отец Валерий, ты велишь, чтобы я погиб?

[58] Паулин Ноланский (†431). Родился в богатой семье в Бордо. Получил хорошее образование. В 25 лет был обращен своей супругой в христианство. Детей не было, он отшельничал в Барселоне. Там же в 393 г. принял сан пресвитера. Оставил Испанию, прибыл в Кампанию (Италия) и в городе Ноле был избран епископом. Прославился как храмоздатель и поэт. Оставил письма и гимны.

[59] Бл.Иероним (347-420) — один из великих учителей западной церкви, известный литератор своего времени. Перевел по поручению папы Домасия Библию на латинский язык по тексту оригинала («Vulgata»), где допускал некоторые отступления от Septuaginta, что встретило возражение Августина.

[60] Septuaginta (*лат.* семьдесят) — перевод Ветхого завета на греческий

язык, осуществленный семьюдесятью переводчиками из Иерусалима для иудейской диаспоры. Эти тексты вошли в канонический корпус христианского Священного Писания.

[61] обман по долгу.

Война и ее происхождение

Первая публикация: *Федотов Г. П.* Война и ее происхождение. Народный университет имени Л. И. Лутугина. Лекции, читанные на курсах для агитаторов. Пг., 1917. Печатается по этому изданию.

[1] Жорес Жан (1859-1914) – руководитель Французской социалистической партии. Выступил с активной антимилитаристской и антинационалистической программой. Убит 31 июля 1914 г. французским шовинистом.

[2] Бисмарк Отто фон Шенхаузен (1815-1898) – объединитель Германии, первый рейхсканцлер Германской империи в 1871 –1890 гг., один из инициаторов создания Тройственного союза (Германия, Австро-Венгрия, Италия).

[3] См.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. 4.1. О войне и воинах//Ницше Ф. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т 2, с. 34.

[4] «Тройственный союз» был создан в 1882 г., а противостоявший ему военный блок Антанта (Англия, Франция, Россия) окончательно оформился лишь в 1904-1907 гг.

[5] В 1899 и 1907 гг. в Гааге состоялись первая и вторая международные конференции, принявшие ряд конвенций, упорядочивших отношения между странами в случае возникновения противоречий, а также между воюющими государствами.

[6] Абдул-Хамид II (1842-1918) – султан Османской империи в 1876 – 1909 гг. Низложен в результате младотурецкой буржуазной революции (1908).

[7] Джиолитти Джованни (1842-1928) – премьер-министр Италии в 1892 –1893, 1903 –1905, 1906 –1909, 1911 –1914, 1920 –1921 гг.

[8] 15(28) июня 1914 г. в Сараево (Босния) был убит наследник престола, племянник австрийского императора Франца Иосифа I эрцгерцог Франц Фердинанд (1863-1914). Это событие послужило формальным поводом для начала Первой мировой войны.

[9] Вильгельм II Гогенцоллерн (1859-1914) – германский император и прусский король в 1888-1918 гг.

[10] Грей оф Фаллодон Эдуард (1862-1933) –в 1905-1916 гг. английский министр иностранных дел, один из инициаторов создания Антанты.

[11] Пурталес Фридрих (1853-1928) – посол Германии в России в 1907 – 1914 гг. 19 июля (1 авг.) 1914 г. вручил российскому министру иностранных дел С.Д.Сазонову ноту об объявлении Германией войны России.

[12] Сазонов Сергей Дмитриевич (1860-1927) – в 1910-1916 гг. министр иностранных дел России.

[13] Милюков Павел Николаевич (1859-1943) —известный русский политический деятель, историк и публицист, лидер партии кадетов. Будучи министром иностранных дел Временного правительства, 18 апреля (1 мая) 1917 г. выступил с нотой к странам Антанты о готовности России вести войну «до решающей победы».

От редакции

Эта редакционная статья, как и две следующие, была опубликована в издававшемся кружком А. А. Мейера журнале «Свободные голоса» (1918, № 1), главным редактором которого был Г. П. Федотов. Темы этих статей, как и многих более поздних работ историка, перекликаются с основными идеями философии общения А. А. Мейера. (Подробнее см.: *Исупов К. Г.* Слово как поступок (о философском учении А. А. Мейера) //Вопросы философии. М., 1992, № 7, с. 93-102.) Печатается по изданию: *Федотов Г. П.* С.-Петербург. 22 апреля (5 мая) 1918//Федотов Г. П. Лицо России. Статьи 1918-1930 гг. 2-е изд. Париж, YMCA-Press, 1988, с. 8-11. Сверено с текстом первой публикации А. А. Государевым.

[1] В сентябре 1915 г. в Циммервальде (Швейцария) проходила международная социалистическая конференция, осудившая империалистическую мировую войну и развившийся на ее почве социал-шовинизм.

[2] «Революция пожирает своих детей» — выражение, приписываемое Ж.Ж.Дантону.

[3] «Человек человеку волк» (homo homini lupus (est)) — высказывание, восходящее к известному римскому комедиографу Теренцию Плавту и употреблявшееся затем в философско-политическом трактате Т.Гоббса «Левиафан» (1615) как характеристика естественного состояния человечества.

[4] Сходные мысли Федотов развивает в программной статье, опубликованной во 2-м номере «Свободных голосов» (23 июня (5 июля), Пг., 1918) и оставшейся, к сожалению, в полном варианте издателям недоступной.

«Сегодняшний день не наш. Сегодня царство рока. Стихии пожирают себя, и в их огне творится суд над человеком. Однако "завтра" принадлежит нам, т. е. может принадлежать нам, если мы захотим этого. Есть историческое делание и есть историческое деяние, которое не выражается в поступках дня сегодняшнего. В тишине и молчании родится мысль, куется воля. На потрясенную душу слово нисходит как зачатие — рождение деяний придет, когда исполнятся сроки... К этому умному деланию для завтрашнего дня мы зовем русскую, социалистическую интеллигенцию. Настанут черные годы. Надолго из русских исторических сил будет вычеркнут и русский рабочий класс и связавшая с ним свою судьбу интеллигенция. Может быть, она и заслуживает этого. Но нельзя допускать, чтобы живущий в ней и опаляющий ее пламень правды и подвига был заглушен и расточен бесплодно. Нельзя допустить, чтобы рабочее

движение, когда вернется его пора, пошло по старому гибельному пути. С ней и с ним мы связаны общей любовью и общей ответственностью. Спасти от отчаяния побежденных хотим мы. Указать если не выход, то возможность его. Мы зовем к честному суду над собой и честному исканию правды новой. Если среди нас и есть люди, которым уже забрезжила эта правда, то все же не во имя учительства, а во имя ученичества и странствий объединились мы и с собой призываем всех, кто не утратил способности к возрождению и к свободе, — неведомых, но близких друзей и даже нынешних, по недоразумению, врагов. Если все потеряно, то все может вернуться с избытком. Зимы реакции греют прозябающие семена новой жизни. Растить их и есть истинное дело сегодняшнего дня» (Цит. по: *Ильинский Л.К.* Список повременных изданий за 1918 год. Пг., 1922, с. 198).

Лицо России

Эту небольшую статью-эссе Г. П. Федотова во многом можно считать программной. Она задает магистральную линию творчества историка: духовное постижение судьбы России, конкретное уяснение своеобразия российского исторического и культурного пути, осмысление возможностей построения в России новой государственности и социально-политических институтов, отвечающих христианским идеалам. Отзвуки и даже прямые реминисценции «Лица России» можно отчетливо различить в многочисленных работах историка более позднего, эмигрантского, периода.

Печатается по изданию: *Федотов Г. П.* Лицо России//Федотов Г.П. Лицо России. Сборник статей 1918-1930. Париж, YMCA-Press. 2-е изд., 1988, с. 1-7. Сверено с текстом первой публикации А. А. Государевым.

[1] Название эссе, по всей видимости, восходит к публицистике и к образно-символическому ряду поэзии А. А. Блока (См., например: «Новая Америка» (1913)), творчеством которого, по свидетельству Ю.П.Иваска, в это время серьезно увлекался Г. П. Федотов (см.: *Иваск Ю. П.* Эсхатология и культура. Памяти Георгия Петровича Федотова (1886—1951)//Федотов Г. П. Св. Филипп Митрополит Московский. М., МП «Стрижев-центр», 1991, с. 123). Понятие личного, личности, лица применительно к нации противопоставляется также у А. А. Мейера универсальности всемирного государства, упраздняющего в мнимом интернациональном единстве индивидуальность и неповторимость культурно-исторического национального творчества. Эта мысль и легла в основу эссе «Лицо России».

[2] Ср.: «Национальная душа не есть в строгом смысле личная душа. Но национальное может жить в личном, входить в содержание личного. Утверждение вселенского идеала личности, не приводя к исключению национального, ведет к претворению национального в личном» (*Мейер А. А.* Религиозный смысл мессианизма//Вопр. философии. 1922. №7, с. 103.).

[3] Вероятно, Федотов имеет в виду известные строки из стихотворения Вл. Печерина (1807-1885) в 1836 г. эмигрировавшего из николаевской России и принявшего впоследствии католичество:

Как сладостно — отчизну ненавидеть,
И жадно ждать ее уничтоженья.
И в разрушении отчизны видеть
Всемирного денницу возрожденья!

Обстоятельства написания этого стихотворения в Берлине под сильнейшим влиянием Байрона см. в кн.: *Печерин В. С.* Замогильные записки. М., 1932. Вышеуказанные строки цитирует также Н. А. Бердяев в «Русской идее» (см.: *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века//О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 75).

[4] По всей видимости, речь идет о не изданной в России работе К. Маркса «Разоблачения секретной дипломатии XVIII в.», написанной с откровенных русофобских позиций.

[5] Ср.: «Нет ничего труднее национальных характеристик. Они легко даются чужому наблюдателю и всегда отзываются вульгарностью для "своего", имеющего хотя бы смутный опыт глубины и сложности национальной жизни. Хорошо было бы раз навсегда отказаться от однозначных характеристик народной души» (*Федотов Г.П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991, с. 11).

[6] Неточная цитата из стихотворения А. Блока (июнь, 1905). В оригинале:

Полюби эту вечность болот:
Никогда не иссякнет их мощь.

(*Блок А. А.* Собр.соч.: В 6 т. Л., 1980. Т.1, с. 354)

[7] Четверостишие из стихотворения М. Зенкевича «Князья» (Сб. «Дикая порфира», 1912).

[8] Парафраза строк из стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855).

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный,
Исходил, благословляя.

(*Тютчев Ф. И.* Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 1, с. 142.)

[9] Куртуазный (*фр.* courtois) — подчеркнуто вежливый, обходительный, учтивый. Усмотрение своеобразия национального менталитета на основе выделения указываемой Федотовым антитезы характерно и для некоторых современных авторов. См., напр.: *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая//Новый мир, 1988, № 9, с. 229.

Мысли по поводу Брестского мира

Печатается по изданию: *Федотов Г. П.* Мысли по поводу Брестского мира//Федотов Г. П. Лицо России. Париж, YMCA-Press, 1988. 2-е изд, с. 12-15. Сверено с текстом первой публикации А. А. Государевым.

[1] По Брест-Литовскому мирному договору (3.05.1918) между Советской Россией и Германией, Австро-Венгрией, Болгарией и Турцией от России отторгались Польша, Прибалтика, часть Белоруссии и Закавказья. Кроме того, она должна была выплатить 6 млрд. марок контрибуций.

[2] К проблеме отношения славянского и русского языков Г. П. Федотов вернется в статьях «О стиле в проповеди» (Вестник Р.С.Х.Д. 1926, № 2) и «Славянский или русский язык в богослужении» (Путь, 1938, № 57). Славянский язык, по мнению Федотова, не отвечает вполне задаче христианизации русской культуры и воцерковления народного сознания. Отсюда языком Церкви должен стать язык русский, связующий церковные и нецерковные слои народа. Практическим шагом на этом пути стал перевод Федотовым «Псалмов» на современный русский язык. Частично он был опубликован в «Новом журнале».

[3] «Тривиум» (*лат.* trivium) — в эпоху средневековья один из циклов учебных предметов, включавший в себя три науки о слове (грамматику, диалектику и риторику). «Квадривиум» (quadrivium) — учебный цикл, включавший четыре науки о числах — арифметику, геометрию, астрономию и музыку. «Тривиум» (изучался в младших классах) и «квадривиум» (в старшей школе) образовывали единый комплекс, так называемые семь благородных искусств, составлявших кодекс образованности средневекового ритора.

[4] Эта мысль Федотова позднее будет развита им в работе «Трагедия интеллигенции» (Версты, Париж. 1926, № 2).

[5] Тезис Федотова о глубоком разрыве и деформации в русской культуре, связанных с распространением славянского языка, будет позднее оспариваться Г. В. Флоровским в книге «Пути русского богословия» (Париж, 1937). Ср.: «О том, что “отсутствие классического наследия” есть одна из главных черт различия между русской и “европейской” культурами, говорили уже давно, говорили именно славянофилы, в частности Иван Киреевский. Однако и здесь не годится упрощать. То верно, что в древнем Киеве не знали ни Гомера, ни Вергилия. Но ниоткуда не видно, что этому помешал именно славянский язык богослужения. И во всяком случае это уже не ответственная гипербола говорить, что на Руси получили из Византии *только* Библию, “одну книгу”, изо всего богатства христианского эллинизма. Ведь, во всяком случае, была переведена не только Библия, но длинный ряд других и довольно разнообразных памятников и творений. Верно и то, что “научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует” в древнерусском культурном запасе. Но опять-таки не славянский язык тому виною...» (*Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс. 1991, с. 5-6).

[6] Эту мысль Г. П. Федотов подробно развивает в работе «Создание элиты» (Современные записки, 1939, № 68).

[7] Ср.:

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

(*Соловьев В. С.* Ex Oriente Lux., 1980//Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...». М., 1990, с. 58).

К истории средневековых культов

Настоящая работа представляет собой рецензию на книгу О. А. Добиаш-Рождественской «Культ св.Михаила в латинском средневековье V–XIII вв.». Петроград. Печатается по первой публикации в журнале всеобщей истории «Анналы». Пг.; М., 1922, № 2, с. 273-278.

[1] Луг (галльск. «сияющий») – в кельтской мифологии бог света. Культ Луга был широко распространен в Галлии, где он почитался как покровитель ремесел.

[2] Вотан (Водан) – верховный бог континентальных германцев, покровитель великого братства, водитель «дикой охоты» душ мертвых воинов. В скандинавской мифологии ему соответствует Один, в римской – Меркурий.

[3] Лангобарды – племя германцев, во время великого переселения народов вторгшееся в северную Италию и образовавшее там свое королевство со столицей в Павии. В 773–774 годах государство лангобардов было завоевано Карлом Великим.

[4] Беда Достопочтенный (672/673–735) – один из виднейших ученых раннего средневековья (получил титул doctor ecclesiae), автор книг «De natura rerum» («О природе вещей»), «De vatione rerum» («Об исчислении времени») и классической хроники «Historia ecclesiastica gentis Auglorum» («Церковная история Англов»).

[5] Карл Великий (742–814) – король франков с 768 г. из династии Каролингов, коронован в Риме папой Львом III императорской короной, символизировавшей его власть над всем Западом.

[6] Цезарий Гейстербахский (ок. 1180 – ок. 1210) – цистерцианский монах, автор многочислнных сочинений, самым популярным из которых считались «Беседы о чудесах» – сборник повествований о необычных событиях и явлениях, которые доволилось слышать автору.

[7] Тот – египетский бог мудрости, счета и письма. Ему приписывалось водительство душами мертвых. В греческой оккультно-мистической литературе он выступал под именем Гермеса Трисмегиста («трижды величайшего»).

[8] не ясна.

[9] Я вижу образ архангела Михаила среди своих спутников, где я ему поклонялся.

[10] Лангобарды, владея Италией, быстро вступили в Беневет, чтобы там

поселиться. (Защитником ?) же их был предводитель небесного воинства архангел Михаил.

[11] Деяния аббатов Фонтанелленских.

Чудо освобождения

Печатается по первому изданию в книге: «Из далекого и близкого прошлого. Сборник этюдов из всеобщей истории в честь пятидесятилетия научной жизни Н.И.Кареева». Пг.; М., 1923, с. 72-89.

[1] Григорий Турский (ок. 540 – ок. 594) – епископ Тура в Галлии, автор «Истории франков» («Historia Francorum») – главного источника истории франкского государства V-VI вв.

[2] Трёльч Эрнст (1865-1923) – немецкий историк и теолог, один из теоретиков либерального протестантизма.

[3] Мабильон Жан (1632-1707) – французский историк, осуществивший научное издание источников по истории бенедиктинцев.

[4] Герман Парижский (496-575/577) – святой епископ Парижский. В житии, написанном его другом Венанцием Фортунатом, говорится о видении, в котором Герману является старец с ключами Парижа и посылает его на спасение парижан.

[5] Выбирает из всего числа заключенных счастливого... (234)

...Итак, уже глубокой ночью приходит блистающий ангел и при всем народе обращается к единственному счастливцу из связанных преступников, кому ставили в вину святое благочестие (238-241).

...Но божественный голос, взывающий к медлящему, приказывает встать, сбросить оковы. И внезапно мягкие цепи спали с рук, голова сама поднимается, сбросив железное ярмо. И ноги подскакивают, когда отпустили оковы тюрьмы. Чудесная вера! Тюрьма открылась, не повредив засовов, не разбудив стража, и он, неустрашимый, выходит из ворот (248-254).

[6] святое благочестие.

[7] Скорее уходи, чтобы меня не погубил небесный гнев из-за твоей нечестивости.

[8] Крайне варварская и исключительно кровожадная дикость – кровавые покои – жалкий.

[9] Так после бегства Авициана город возликовал и стал свободным.

[10] военачальник.

[11] Ведь уже прошло столько времени, что с трудом признается подлинность, ставшая сомнительной в молчании.

[12] «Он начал разговор о милосердии»; «чтобы он отпустил их из-под стражи ради благочестия».

[13] Сколько бы у тебя ни было отцовских богатств, ты потом освободишь и избавишь от ярма рабства пленных.

[14] Он дал немощному и заключенному в тюрьме утешение, чужеземцам гостеприимство, надел накидку на голого.

[15] ...чтобы тех, кто за какую-либо вину находился в тюрьмах, иногда по воскресеньям навещал архидиакон или настоятель храма... а также чтобы назначенный епископом надежный и аккуратный человек, который обеспечиваеет всем необходимым, приходя, доставлял бы пищу из церковного дома.

[16] И потому что для блаженного мужа не был препятствием никакой металл...

[17] Господи, ты, который поднимает разбитых и освобождает закованных.

[18] Возле Клермона окованные цепями ночью, по *воле божией* порвав оковы...

[19] он обратился к молитве, и вера не заставила ждать кару. Сразу же от соседа выскочил дикий медведь и убил трех его коней.

[20] [что он] прожил долгое время.

[21] ничего не добился.

[22] упорство духа.

[23] будучи твердым, не согласился.

[24] трибун, который не поручился святому за освобождение виновных, сам стал виновным.

[25] Суровость судьи (строгость).

[26] свирепая ярость.

[27] справедливый или несправедливый приговор.

[28] Один граф... по обычаю этого времени председательствовал на собрании, что крестьяне называют «mallum». И когда он там, как обычно, выносил каждому справедливый или несправедливый приговор за проступки...

[29] надлежащий порядок.

[30] за преступление прелюбодеяния.

[31] самый христианский правитель.

[32] и затем он стал ему послушен до смерти, прожив в монастыре, если я не ошибаюсь, тридцать с лишним лет.

Боги подземные. К истории средневековых культов

Печатается по первому изданию в книге: Россия и Запад. Исторические сборники под ред. проф. А. И. Заозерского. Вып. I. Пг., 1923, с. 11-35.

[1] малые сочинения.

[2] Крипта (*лат.* crypta) – особое помещение наподобие склепа, располагавшееся под хоровой частью храмов и служившее для погребения особо почитаемых персон и отправления культовых богослужений.

[3] Хлодвиг (ок. 466-511) – король салических франков (с 481 г.) из рода Меровингов.

[4] См.: Деян. 17, 23.

[5] большие капли восковой свечи, испускавшие сладкое, как фимиам, благоухание.

[6] в центр событий.

[7] Чтение [их] испытания показывает, что они пострадали около галльского города Эмбрена.

[8] та крипта, разоренная древними, была разрушена.

[9] Совсем не верил, но вернее, активно убеждал, чтобы там не молились.

[10] спутники гробниц святых.

[11] у города Агустидуненса... двое из местных жителей... уйдите из ваших домов... другой же, который остался на месте.

[12] Те, которые начали это, не могут довести до конца.

[13] здесь покоятся тела святых, имена которых знает Бог.

[14] Но я полагаю, что она была пропитана благовониями.

[15] в церкви святого Веneранда алтарь святого Юлиана, — алтарь святой Марии, где покоятся святой Веneранд, святой Лингвин, святой Непоциан, святой Авит, святая Клара и тела других шести тысяч известных людей, имена которых знает Бог.

[16] славный достоинствами резьбы.

[17] памяти святой Галлы.

[18] Болландисты (по имени иезуита И.Болланда (1596-1665)) —ученые, в течение нескольких столетий осуществлявшие грандиозное критическое издание житий святых.

[19] Но ни в какое время не было известно, в чем была ее заслуга или что она делала в миру.

[20] Здесь покоится Крисценция, в детстве посвященная Богу.

[21] погребенные в белой одежде.

[22] с миром отошел в белой одежде.

[23] [его] в белой одежде положили в гробницу на восьмой день после пасхи...

[24] некогда лилия священного источника отошла в белой одежде.

[25] его унесли по небесному своду одетым в белое.

[26] в деревне.

[27] отошедший в белом.

[28] блаженный Лузор в деревне...

[29] Младенец Лузор (святой Лудр).

[30] гробница,.. замечательно изваянная из паросского мрамора.

[31] по блеску шелковой одежды.

[32] Кто кем был соответственно мирскому достоинству, показывает сегодня его гробница, которая сияет, высеченная из паросского мрамора.

[33] живут после погребения.

[34] Избавь нас от зла.

[35] их почитают с великой славой.

[36] в течение семи дней более тысячи чловек получили второе рождение благодаря возобновлению священного крещения.

[37] Так что теперь вкушаю в приношении уксус.

[38] небо ни для кого не открыто, пока земля цела.

[39] в благих делах.

[40] в мире, в благе, в свете, в утешении.

[41] он перенес душу на небо.
[42] наконец, он возликовал в раю.
[43] молю, чтобы ты молил.
[44] Здесь покоится в мире Хильдульф, молись за нас.
[45] Похоронена, отойдя в ад.
[46] толпу погибших.
[47] Юлиан Флавий Клавдий (331-363) – римский император (с 361 г.). Получив строгое христианское воспитание, Юлиан тем не менее проводил линию реставрации язычества, за что был наречен христианской церковью отступником.
[48] боги Маны (*лат.*); подземные боги (*греч.*); боги родители (*лат.*).
[49] святыня героя.
[50] когда я умру, ты принесешь мне жертву и призовешь бога родителя.
[51] богам Манам.
[52] Винценция во Христе, молись за Феба и за его Вергиния/проси за нас, ибо мы знаем тебя во Христе/Матроната Матрона, молись за твоих родителей/Благословенная, молись за твоих/Аттик, твой дух во благе, молись за твоих родителей/ты проси, ты проси за них.
[53] не зажигать свечи днем на кладбище, потому что нельзя тревожить души святых.
[54] Также было решено, чтобы епископы, являющиеся главными в этой области, по возможности разрушали алтари, сооружающиеся повсюду на полях и дорогах как память мучеников, в которых, как выясняется, нет никаких тел или останков святых.
[55] тени умерших, умилостивленные вином и пищей.
[56] Было недалеко от города место, расположенное рядом с монастырем, ошибочно почитаемое людьми, как будто там были похоронены мученики, ибо алтарь был построен прежними епископами.
[57] Но Мартин, не доверяя бездумно ненаджному... Не отказывая в доверии религии, поскольку он не был убежден, и не сообразуя свое мнение с мнением народа, чтобы не упрочилось суеверие.
[58] Что он был презренной тенью, свирепым разбойником, убитым за злодеяния и почитаемым народом по ошибке.
[59] Я один был христианином среди этого множества крестьян.
[60] Бог Ницетий, спаси нас.
[61] среди терновников.
[62] языческие жертвы мертвым.
[63] Перечень суеверий.
[64] о том, что они себе делают святыми каких угодно мертвых.
[65] О награде мертвых.

«Historische Zeitschrift». Bd. 128 (1923), Hefte 1-3.

(Рецензия)

Печатается по первому изданию в журнале «Анналы». Пг.; М., 1924, № 4, с. 320-321.

Абеляр

Книга об Абеляре была написана Федотовым в Советском Союзе — это была его первая монография, опубликованная в 1924 г. небольшим тиражом (3000 экземпляров), в Петербурге издательством Брокгауза и Ефрона. Советская цензура, скорее всего, не коснулась этой книги, но издательская прошлась по ней. Поэтому при повторной публикации восстановлено написание «Бог» и «Церковь», когда речь идет о Церкви как об институте, с прописной буквы. Книга заново снабжена примечаниями. Ни одно из изданий книг Федотова не имеет расширенной библиографии, что затрудняет чтение его произведений, поэтому издатели стремились дать примечания в тех случаях, когда это было необходимо.

[1] Героический эпос (старофранцузский яз.). Обычно произведения героического эпоса создавались на основе исторических или легендарных событий и были написаны ассонантным стихом. Яркий пример — «Песнь о Роланде». В Древней Руси — «Слово о полку Игореве».

[2] Фридрих I Барбаросса (1125-1190) — германский король и император Священной Римской империи. Пытался воссоздать Римскую империю в тех же границах, в которых она существовала при Карле Великом. В 1176 г. потерпел поражение от войск объединенных италийских городов при Леньяно. Был вдохновителем и вождем провалившегося крестового похода и утонул во время него при переправе в реке Саледо в Киликии.

[3] Иоанн Солсберийский (1115-1180) — ученик Абеляра, родившийся в Англии, в Сэруме. 12 лет он провел во Франции, обучаясь богословию. Вернулся в Англию с рекомендательным письмом святого Бернарда Клервоского. Был близок к мученически погибшему епископу Кентерберийскому Томасу Беккету. В 1176 г. король Людовик VII Французский призвал его занять епископскую кафедру в Шартре. Известен как историк, гуманист, ученый. Его перу принадлежат жизнеописания святого Ансельма Кентерберийского, а также святого Томаса Беккета, хроника «Воспоминания о папском дворе», а также книга «Поликратик, или О легкомыслии придворных и изысканиях философов». Именно это его произведение создало ему славу ученого.

[4] Гильдебранд, папа Григорий VII (между 1015 и 1020 — 1085). — Стал римским папой с 1073 г. Видный деятель клюнийской реформы. Именно он ввел обязательный целибат для священнослужителей в католической Церкви, боролся с симонией. Утверждал приоритет пап над королями.

[5] Арнольд Брешианский (казнен в 1155) — учился в Париже, был учеником Абеляра. Выступал против распущенности духовенства и доказывал, что таинства, совершаемые недостойными священниками, недействительны. Был идеологом Римской республики, которая возникла после восстания римлян против папы Евгения III. Был схвачен Фридрихом Барбароссой и осужден на смерть. После казни тело его было сожжено, а пепел брошен в Тибр. Его учение было осуждено святым Бернардом Клервоским на церковном соборе в Сансе в 1140 г.

[6]Катары – название этого течения возникло от греческого слова katharos (чистый). Церковь осудила это духовное течение как ересь. Катары отвергали земной мир как создание дьявола, призывали к аскетизму, обличали распущенность духовенства. Учение катаров в свою очередь породило движение альбигойцев. Ересь распространялась начиная с XI века преимущественно во Фландрии, Южной Франции, Италии среди крестьян и ремесленников.

[7]Употребляя понятие «православная идея» в приложении к католической Церкви, Федотов подчеркивает, что она сохраняет «правую веру» неповрежденной, оставаясь не только Вселенской, но и Православной. Эти экуменические идеи Федотова получат дальнейшее развитие во время его эмиграции.

[8]Святой Бернард Клервоский (1090 – 1153) – основатель Клервоского монастыря во Франции. Его иногда называют «вторым основателем ордена цистерцианцев». Основная богословская интуиция святого Бернарда заключается в следующем: «Библия не содержит никакой другой тайны, кроме тайны Христа, ибо только благодаря Ему обретает Священное Писание свое единство и смысл. Только Христос являет собой основу этого единства, пребывая всюду – как прообраз в Ветхом Завете и как откровение в Новом». Он был духовным писателем, наставником, реформатором, вдохновителем второго крестового похода. Уже в 1176 г. он был причислен к лику святых, а в 1830 г. провозглашен Учителем Церкви.

Монастырь св. Виктора во Франции. Слава каноников монастыря началась с того самого момента, когда учитель Абеляра, Гильом из Шампо, утомленный борьбой с ним, покидает школу при соборе Парижской Богоматери и поселяется с группой учеников в монастыре св. Виктора. В 1113 г. они приняли Правило святого Августина, и вскоре монастырь становится известным богословским центром.

[9]Имеется в виду святой Франциск Ассизский (1181 или 1182 1226) – величайший святой, реформатор, создатель ордена францисканцев. Он известен также как тончайший религиозный лирик. Слова Христа о нищете святой Франциск понимал буквально и поэтому его последователи также получили название "нищенствующих монахов".

[10]Клюнийское аббатство возникло в Восточной Франции, неподалеку от Лиона в 910 г. Оно прославилось тем, что впервые начало процесс объединения монастырей, чтобы освободиться от власти епископов и светских властителей. Один из исследователей писал о Клюни, что оно превратилось «в монашескую империю, невероятную по своим размерам, и, однако, более двух столетий, благодаря возглавлявшим его аббатам, отличавшимися в равной мере и святостью жизни, и благоразумием, и организаторскими способностями, монашеская жизнь в аббатстве протекала в соответствии с уставом и приносила свои плоды, образуя в Церкви самую мощную и влиятельную реформирующую силу» (*Джордан Оменн*. Христианская духовность в католической традиции. Рим – Люблин, 1994, с. 115).

Цистерцианский орден был основан святым Робертом Молемским в 1098 г. Его отличительными особенностями были стремление оградить от мира киновию, т. е. монашеское общежитие, соблюдение обета бедности и строгое соблюдение Правила святого Бенедикта. Цистерцианский орден в XI веке дал двух выдающихся реформаторов Церкви – св. Иоанна Феканского и св. Петра Дамиани.

[11] Номинализм – как философское течение был обоснован Росцеллином, утверждавшим, что действительным бытием обладают лишь единичные вещи, а не универсалии, которые суть только имена (nomina) вещей. С критикой его взглядов выступил святой Ансельм Кентерберийский. Номинализм Росцеллина привел к тому, что он утверждал неразделимость Троицы. Церковь осудила его взгляды на Суассонском соборе в 1092 г.

[12] «Орден уставных каноников» – так стал называться после прихода Гильома из Шампо викторианский монастырь. Разросшись, он стал конгрегацией. Сам Гильом был избран епископом Шалона-на-Марне, а в 1121 г, за год до смерти, рукоположил в аббаты монастыря Бернарда Клервоского.

[13] Монастырь святого Виктора приобрел известность благодаря интеллектуальным достижениям. «Придерживавшаяся теоретико-практического метода св. Августина, школа св. Виктора стала широко известной благодаря двум своим величайшим светилам: Хуго Сен-Викторскому и Ришару Сен-Викторскому». (*Д. Оменн.* Христианская духовность в католической традиции, с. 157).

[14] Ансельм Ланский (умер в 1117) – ученик святого Ансельма Кентерберийского, диакон, а затем архидиакон. В своих богословских взглядах был традиционалистом, внимательно изучал библейские тексты и способствовал их систематическому изучению.

[15] Оттон Фрейзингский (1114 или 1115 – 1158) – сын Леопольда III, маркграфа Австрийского, и Агнессы, дочери императора Генриха IV, дядя Фридриха Барбароссы. Учился в Париже у Хуго Сен-Викторского. Вступил в Цистерцианское аббатство в 1132 г., а в 1136 г. стал его аббатом. Спустя два года стал епископом Фрейзингским. Первым в Германии ввел изучение Аристотеля. Благословил второй крестовый поход. Известен также как историк, описавший правление Барбароссы. Пытался толковать учение блаженного Августина о «двух градах» как союз католической Церкви со Священной Римской империей.

[16] adolescentula – очень молода (*лат.*).

[17] Целла – восточное главное помещение языческого храма, святилище, где находилось скульптурное изображение божества. В данном контексте Г.П. Федотов употребляет это слово для обозначения отдаленного храма, принадлежащего монастырю.

[18] Тритеизм – букв. троебожие. Попытка рассечь единство Троицы. Догмат о Троице антиномичен, т. е. содержит в своем определении взаимоисключающие понятия, не поддающиеся логическому постижению.

[19] «Афанасиевский символ» – Символ веры в редакции св. Афанасия Великого (IV в.).

[20] Сугерий (1081 –1151) – аббат Сен-Дени. С десятилетнего возраста жил в аббатстве, где прошли его годы учения. Учился вместе с будущим королем Франции Людовиком VI. Неоднократно посещал Рим как посланник короля. Во время второго крестового похода был регентом Франции. После возвращения Людовика VII из крестового похода был пожалован титулом «Отец народа». Создал исторический труд «Жизнь Людовика Великого».

[21] Бенефиции – церковные должности и связанные с ними статьи доходов.

[22] Вы не правы по отношению к нам, Учитель (*фр.*).

[23] Имеется в виду Великая французская революция 1789 г.

[24] Норберт (1080 –1134) – начинал как каноник в Кельнской епархии, затем стал отшельником, а позже странствующим монахом. Обличал распущенность духовенства и мирян. По предложению епископа Ланского собрал группу священников и мирян и обосновался с ними в Премонтре, во Франции. Возникла община, позже получившая название премонтрантов. Жизнь в общине была посвящена молитве, физическому труду и аскезе. Проповедничество не запрещалось. В 1126 г. Норберт был избран епископом Магдебургским. Занимался миссионерской деятельностью в Северной Германии. После его смерти общины премонтрантов продолжали свое существование, но склонялись к созерцательному направлению, пытаясь воплотить в жизнь идеал, начертанный Норбертом, причисленным после своей смерти к лику святых, – соединить жизнь в закрытом монастыре с пастырским служением клириков.

О св. Бернарде Клервоском см. примеч. 8.

[25] Святой Патрик (390 –460) – апостол Ирландии, основатель ирландского монашества. По одним источникам, он родился в Шотландии, по другим – во Франции. Шестнадцати лет от роду попал в руки пиратов и был продан в Ирландию, где работал пастухом. Спустя шесть лет бежал во Францию и получил образование либо в Мармутье, школе, основанной святым Мартином Турским, либо в Лерине, в школе, основанной святым Гоноратом. Рукоположив Патрика в епископский сан, папа Целестин отправил его в Ирландию, где он вел ревностную миссионерскую деятельность среди кельтов. Основал множество монастырей, среди которых самый известный находился в Арма. Сохранились его послания, а также Confession, своеобразное описание духовного паломничества, созданное им на латыни.

[26] Гвиберт Ножанский (1053 –1121) – монах, историк первого крестового похода. Его автобиография перерастает в историю его аббатства и епархии.

[27] Гильберт Порретанский (или Жильбер де ля Порре) (1080 –1154) – один из схоластических богословов, ученик Бернарда Шартрского и Ансельма Ланского. С 1142 г. епископ Пуатье. Его ранние работы посвящены комментариям к Псалмам. Богословские взгляды Гильберта, касавшиеся проблем тринитарности и единобожия, вызывали неоднозначную реакцию и в 1148 г. он предстал перед Реймским собором. Формально он

был осужден, однако был вынужден отказаться от многих своих взглядов, признав их заблуждениями. Святой Бернард Клекрвоский обвинял его и учеников-порретан в ереси.

[28] Гильом IX Аквитанский (1071 –1127) – девятый герцог Аквитании и седьмой граф Пуатье, старейший трубадур Окситании. Принимал участие в первом крестовом походе, чудом избежал плена. В 1102 г. бесславно вернулся в родной Прованс. Он оставил шесть озорных стихотворений, четыре куртуазные «кансоны» и покаянную песнь «Желаньем петь я вдохновлен...»

[29] любовная переписка (*фр.*).

[30] Имеются в виду особые молитвы, «часы», которые обычно предшествуют Вечерне, Всенощной или Литургии.

[31] Присциан из Кесарии (Северная Африка) (VI в.) – грамматик, теоретик стиха.

[32] Святой Гуго или Хуго Сен-Викторский (1097 –1141) – иеромонах, философ, французский богослов,его называли alter ego Августина. Около 1115 г. вступил в обитель Святого Виктора близ Парижа, руководил монастырской школой. В своих трудах сочетал мистику с признанием прав разума. Основной труд – «О таинствах христианской веры» – своеобразное введение к пониманию Священного Писания. Известен как экзегет. Им созданы «Замечания к Пятикнижию» и «О Писании». Современные богословы считают его наиболее выдающимся богословом XII в., создавшим на основе глубинного изучения работ блаженного Августина синтез догматического богословия.

[33] Magnus philosophus – великим философом.

[34] Киприан, епископ Карфагена, мученик, умер в 258 г. – выдающийся мыслитель и богослов, прозванный «латинским Златоустом».

[35] Порфирий из Тира (III в.) – философ-неоплатоник, ученик Плотина.

[36] Аделард Батский или Адельхардт Батский (XII в.) – английский философ. Получил образование в Шартре. Путешествовал по Испании и Ближнему Востоку в «поисках древнего знания». Считал Платона первым среди философов. Прекрасно знал и цитировал Боэция.

[37] Макробий, Амвросий Феодосий (IV – начало V в.) – философ-неоплатоник, латинский писатель и грамматик.

[38] Руперт Дейцский (1075 –1129 или 1130) – французский монах, богослов. Поступил в обитель св. Лаврентия в Льеже. В 1092 г. он был сослан на три года настоятелем монастыря за свои богословские работы, которые приводили в ужас настоятеля.Его богословские взгляды рассматривались в Льеже в 1117 г. В 1120 г. был избран настоятелем монастыря в Дейтце. Когда в XVI в. были опубликованы его работы, многие из деятелей Реформации усмотрели в нем своего предшственника, особенно оценив его взгляды на евхаристию.

[39] Если у Бога нет желания, то пусть не будет и могущества (*лат.*).

[40] Морган Пелагий (ок. 354 –420) – древнехристианский богослов и экзегет. Родился в Шотландии или Бретани в бедной семье. Около 380 г. прибыл в Рим и был поражен низким моральным уровнем жизни хри-

стиан. Сам Пелагий вел аскетический образ жизни, хотя не принимал монашеских обетов. Во время поездки в Константинополь познакомился со святым Иоанном Златоустом. Экзегетику изучал по трудам Оригена. Последние годы жизни Пелагий провел в Африке и Палестине. В Риме Пелагий создал Толкование на Послание ап. Павла к римлянам, которое сохранилось лишь в переработанном виде у Кассиодора. В этом труде он своеобразно толковал учение ап. Павла о первородном грехе. Он утверждал, что первородный грех не распространился на потомков Адама, а остался лишь его личным грехом. Фредерик Фаррар писал: «Пелагианский спор, вероятно, вовсе никогда бы не возник, если бы воззрения Пелагия не были доведены до крайности его другом и последователем Целестием». В этой форме пелагианство было осуждено Церковью как ересь.

[41] Петр «Ломбард», magister sententiarum (магистр сентенций — *лат.*) (ок. 1095—1160). Французский католический богослов. Образование получил в Болонском и Парижском университетах. В Париже слушал лекции Абеляра. В 1154 г. был возведен на Парижскую кафедру архиепископом. В своих богословских воззрениях Петр Ломбардский опирался на учение блаженного Августина. Он считался одним из предшественников схоластической экзегезы. Кроме книги «Сентенции», где изложена догматика, он создал глоссы и комментарии к Псалтыри, Евангелиям и посланиям ап. Павла.

Феодальный быт в хронике Ламберта Ардрского

Впервые опубликовано в книге: Средневековый быт. Сборник статей, посвященных И.М.Гревсу в сорокалетие его научно-педагогической деятельности. Учителю — ученики. Л., 1925, с. 7-49. Печатается по этому изданию.

[1] Федотов намекает на магистерскую диссертацию Н.Г.Чернышевского (1854), в которой тот отстаивает тезис «прекрасное есть жизнь», а высшим предназначением искусства провозглашает реальное отображение действительности.

[2] Капетинги — династия французских королей с 987 по 1328 г.

[3] Лен — форма феодальной зависимости в средние века, предполагавшая передачу землевладельцем другому лицу собственности во временное, по большей части наследственное, пользование.

[4] Вильгельм I Завоеватель (ок. 1027—1087) — нормандский герцог. В 1066 г. высадился в Англии, разбив при Гастингсе войска англосаксов короля Гарольда II, павшего в этом бою. В том же году стал английским королем.

[5] Аллод — форма феодальной зависимости в раннем средневековье, распространявшаяся на свободно отторгаемые индивидуальные или семейные владения. Аллоды постепенно трансформировались в феоды (фьефы) и бенефиции, хотя иногда сохранялись в позднем средневековье.

[6] Сенешаль (*фр.* senechal) — во Франкском государстве V—VIII веков управляющий королевским дворцом, с VIII века приобрел также судебные и военные функции.

[7] Фома Кентерберийский — см. примеч. 3 к работе «Абеляр».

[8] Гормунд, Изембар, Тристан и Изольда, Мерлин и Меркульф — персонажи кельтских мифоэпических сказаний, входящие в ареал сюжетов о легендарном короле Артуре. В XI-XII веках легенды об Артуре широко распространились на континенте и получили разработку в рыцарских романах французских и затем немецких авторов.

[9] Каноникат (или капитул) — форма организации церковной жизни наподобие монашеской, характеризуемая совместным проживанием епископата и его клира.

[10] Серваж (от *лат.* servus — раб) — наиболее дискриминационная форма феодальной зависимости в средние века.

[11] Вальвассор (от *лат.* vassus vassorum — вассал вассалов) — мелкий феодал, занимавший нижние ступени феодальной лестницы, обладавший урезанными юридическими правами.

[12] Пиренн (Pirenn) Анри (1862-1935) — бельгийский историк, специалист по средневековой урбанистике.

Об утопии Данте

Работа «Об утопии Данте» была опубликована в «Новом журнале» (Нью-Йорк, 1956. Кн. 47, с. 244-254). Она появилась уже после смерти Федотова, последовавшей в 1951 г., и представляет собой часть обширного архива историка, хранящегося в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США). Редакция журнала предварила публикацию следующей преамбулой: «Печатаемая ниже статья является текстом публичной речи, которую Г.П.Федотов произнес в 1921 году в Саратовском университете на собрании, посвященном шестисотлетней годовщине смерти Данте. К сожалению, рукопись, любезно предоставленная нам Е. Н. Федотовой [1], конца речи в себе не заключает. Но нам кажется, что и в таком виде статья эта представляет собой достаточно законченное целое.

Тема ее остается актуальной и в наши дни с их напряженными исканиями «мира всего мира». Вместе с тем то толкование, которое Г.П.Федотов дает утопии Данте, крайне для него характерно. Мы имеем в виду в особенности то ударение, которое он ставит на «пафосе свободы» у Данте. Помещая его статью в этой книге «Нового журнала», мы руководимся также желанием отметить исполнившееся в этом году пятилетие со дня смерти нашего верного друга и незаменимого сотрудника».

[1] «О монархии». Рус. изд.: Данте Алигьери. Трактат о монархии. Витебск, 1908.

[2] Гвельфы и гибеллины — политические группировки в Италии XII —

---

[1] Жена Г. П. Федотова (М. Г.).

XV веков, возникшие на волне противостояния Священной Римской империи и папства. Гвельфы (торгово-ремесленные круги, объединенные в цеха) являлись сторонниками римских пап, в то время как гибеллины (феодальная знать) поддерживали императора. С XIV века во Флоренции гвельфы разделились на черных («партия номебелей») и белых («партия богатых горожан).

[3] Бонифаций VIII (Бенедикт Гаэтани) – римский папа (с 1295): выдвинул идею прямого вмешательства (potestas directa) папства в мирские дела и абсолютной власти церкви.

[4] *Аристотель.* «Политика» А. 1252, а 32.

[5] Лук. 2, 14.

[6] Федотов намекает на своеобразную структуру философского сочинения Спинозы «Этика», в котором метафизические положения обосновываются изощренными построениями, по форме и понятийному аппарату напоминающими математические трактаты.

[7] *Аристотель.* «Политика» А. 1254, а 30.

[8] Мр. 12, 29.

[9] Федотов имеет в виду, что последняя строка «Божественной комедии» Данте практически является цитатой из «Утешения философией» Боэция. Ср. «Любовь та, что правит одна небесами»//Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 223.

[10] Везде, где может быть раздор, должен быть суд.

[11] бесконечный процесс.

[12] Монарх или император, вождь и судья.

[13] умножение терминов.

[14] более всего пступающим по своей воле и самым мгущественным субъектом.

ПРИЛОЖЕНИЕ

И. М. Гревс. «"Исповедь" бл.Августина как источник для его биографии и для истории культуры эпохи». *Сочинение, написанное Г.П.Федотовым, на тему, предложенную историко-филологическим факультетом, по средневековой истории (Рецензия)*

Печатается по первому изданию в книге: Отчет о состоянии и деятельности императорского Санкт-Петербургского университета за 1910 год. Под ред. И.И.Веселовского. С.-Пб., 1911, с. 351-357.

Публикуемая в приложении рецензия И.М.Гревса посвящена одной из первых научных работ Г.П.Федотова. Высокая оценка этой работы сви-

детельствует, что уже в студенческие годы Федотов заявил о себе как о серьезном исследователе, ученом, владеющем всем арсеналом современных ему методов изучения исторических феноменов. Несомненно, и выбор темы, и сам подход к предмету (исследования духовных элементов культуры по литературным памятникам) обусловлен влиянием школы И.М.Гревса. Однако нет сомнения и в том, что в этой, одной из самых ранних, работ Федотова проглядывает личность незаурядного ученого-историка, самостоятельного и оригинального мыслителя. К сожалению, сам текст сочинения Федотова об Августине в архивах Петербургского университета и личном архиве историка обнаружить не удалось.

Указатель имен

СОДЕРЖАНИЕ

Георгий Петрович Федотов

Собрание сочинений в 12 томах.
Том 1:
«Абеляр» и статьи 1911 — 1925 гг.

Редактор издательства *В. Лега*
Художник *И. Бурый*

Издательство «Мартис»
117334, Москва, Андреевская наб., 2
ЛР № 062366 от 04.03.93

Формат 60x88 1/16. Гарнитура Нью-баскервиль.
Бумага офсетная №1. Печать офсетная.
Тираж 2 000 экз. Заказ №88

Отпечатано в типографии № 2 ВО «Наука».
121099, Москва, Шубинский пер., 6

План
собрания сочинений Г.П.Федотова

1. «Абеляр», статьи 1911–1925 гг.

2. Статьи из журнала «Путь» 1926–1940 гг.

3. Святой Филипп, митрополит Московский. Житие митр. Филиппа.

4. Статьи 30-х гг. из журналов ВРСХД, «Современные записки», «Числа», «Версты».

5. «И есть, и будет» (Размышления о России и революции).

6. Статьи из журнала «Новый град» (30-е годы).

7. «Стихи духовные».

8. «Святые древней Руси».

9. Статьи американского периода (1942–1951 гг.).

10. «Русское религиозное сознание: христианство киевской Руси. X-XIII вв.»

11. «Русское религиозное сознание: средние века. XIII–XV вв.»

12. Лекции, письма.